Ludwig Feuerbach

La esencia de la religión



prometeo libros

Ludwig Feuerbach

La esencia de la religión

Traducción de Sandra Giron

[Traducción realizada sobre la edición Volksausgabe,
Leipzig, Alfred Kröner Verlag]

prometeo
libros

Feuerbach, Ludwig
La escencia de la religión. - 1a ed. - Buenos Aires : Prometeo Libros, 2009.
300 p. ; 21x14 cm.

Traducido por: Sandra Giron
ISBN 978-987-574-329-8

1. Filosofía. I. Giron, Sandra, trad. II. Título
CDD 190

Pringles 521 (C1183AEI), Buenos Aires, Argentina
Tel.: (54-11) 4862-6794 / Fax: (54-11) 4864-3297
info@prometeolibros.com
www.prometeolibros.com
www.prometeoeditorial.com

ISBN: 978-987-574-329-8
Hecho el depósito que marca la Ley 11.723

Índice

El deseo teogónico, *por Daniel Brauer* 9
Observación preliminar 23
Clase N° 1 27
Clase N° 2 36
Clase N° 3 43
Clase N° 4 50
Clase N° 5 58
Clase N° 6 65
Clase N° 7 74
Clase N° 8 83
Clase N° 9 93
Clase N° 10 103
Clase N° 11 113
Clase N° 12 123
Clase N° 13 133
Clase N° 14 142
Clase N° 15 152
Clase N° 16 161
Clase N° 17 171
Clase N° 18 180
Clase N° 19 190
Clase N° 20 198
Clase N° 21 208
Clase N° 22 218
Clase N° 23 225

Clase N° 24 235
Clase N° 25 244
Clase N° 26 252
Clase N° 27 261
Clase N° 28 270
Clase N° 29 280
Clase N° 30 290

El deseo teogónico[1]

Una introducción a la teoría de la religión de Ludwig Feuerbach

Daniel Brauer

El texto de las *Lecciones sobre la esencia de la religión* de Ludwig Feuerbach que se publican ahora por primera vez en nuestro idioma, debe ser ubicado, tanto en el contexto de la evolución interna del pensamiento del autor, como en relación con la ocasión histórica y el motivo por el que fueran dictadas.

Comencemos por esto último. A su vez aquí es necesario diferenciar dos circunstancias. El acontecimiento histórico de la frustrada revolución alemana de 1848 por un lado, y la situación de crisis personal por la que Feuerbach atraviesa en ese momento por el otro.

En efecto, es sabido que nos enfrentamos a un filósofo herético y polémico que debido a la radicalidad de su pensamiento y desde la publicación en forma anónima de sus *Ideas sobre la muerte y la inmortalidad*[2] (1830) ha debido desarrollar su actividad literaria al margen de las instituciones académicas o más aún, en contra de ellas.

Desde su matrimonio con Bertha Löw en 1837, del que dos años después nace su hija Eleonore, su vida trascurre en el castillo de Bruckberg, propiedad de la familia de su esposa, en las inmediaciones de la pequeña ciudad de Ansbach, aislado de los encuentros sociales de las grandes urbes y de los tumultos de la actividad política.

[1] El título que encabeza esta Introducción está tomado del encabezamiento de un capítulo de una de las últimas obras de Feuerbach, pero me parece que describe muy bien la intención general del libro que el lector tiene entre sus manos: *Theogonie nach den Quellen des klassischen, hebräischen und christlichen Altertums* (*Teogonía de acuerdo a las fuentes de la antigüedad clásicas, hebreas y cristianas*), en: la edición de E. Thies de las Werke...(*Obras...*), tomo 4, p. 291, tomo 5, Francfort del Meno, 1976.

[2] *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit*, en: *Gesammelte Werke*, ed. W. Schuffenhauer, tomo 1, Berlín 1981, pp. 177-515. Hay versión castellana, véase bibliografía en español.

Pero su labor solitaria no es sólo el resultado de su ulterior exclusión de la universidad sino que es algo que va bien con su propio carácter. Es allí, en el marco de la tranquilidad de una vida que podríamos calificar de provinciana, pero a la vez en comunión con la naturaleza, donde escribe entre otras, la obra más importante del periodo: *La esencia del cristianismo* (1841)[3]. Un libro controversial que lo coloca en el centro del debate intelectual de la época y lo catapulta definitivamente a la fama. A este seguirán –para mencionar uno de sus textos más conocidos– las *Tesis provisorias para la reforma de la filosofía* (1843)[4] y los *Principios de la filosofía del futuro* (1843)[5].

Su estancia en Bruckberg es apenas interrumpida por sus viajes a Heidelberg para visitar a su amigo Cristian Kapp, profesor allí en la universidad y al que lo une una profunda afinidad intelectual.

En el verano de 1841 durante una de esas visitas se enciende entre Feuerbach, que en ese momento tenía 37 años y una de las hijas de su anfitrión, Johanna Kapp, 21 años menor, una pasión tan irresistible como conflictiva que durará alrededor de unos cinco años, hasta que en 1846 decide unilateralmente concluir la relación y en una carta a su esposa Berta anuncia su intención de recomponer el matrimonio y volver a la tranquilidad del entorno familiar.

Lo cierto es que Feuerbach se encuentra en los dos años siguientes en una situación de crisis tanto biográfica como intelectual. Surge así la necesidad de ampliar horizontes y salir de Bruckberg, e iniciar una nueva vida. Esto incluye también, tal como le comunica a su editor, el plan de abandonar la escritura luego de la publicación de una nueva edición revisada de *La esencia del cristianismo*, como el tomo 7 de sus *Obras completas*.

Feuerbach parte hacia Paris tomando como detonante de su viaje la irrupción de la nueva Revolución Francesa, aunque nunca llegaría allí: a su paso por Francfort lo sorprenden los acontecimientos de marzo. Asiste a las deliberaciones parlamentarias de la revolución alemana en la iglesia de San Pablo, pero éstas no logran ni entusiasmarlo ni convencerlo. Su amigo Kapp era miembro del Parlamento y poco tiempo después declinará

[3] *Das Wesen des Christentums*, en la edición de E. Thies de las *Werke*... (*Obras*...), tomo 5, Francfort del Meno, 1976.

[4] *Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie*, en la edición de las *Obras* de E. Thies, tomo 3, pp.223-246, Francfort del Meno, 1975. Hay versión castellana, consúltese bibliografía en español.

[5] *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, en: *Obras*, op. cit., pp.247-322. Hay versión castellana, consúltese bibliografía en español.

su mandato, desilusionado por las escasas posibilidades de realización de sus ideales democráticos y lo mismo hará más tarde con la cátedra.

En abril de 1848 un grupo de estudiantes de Heidelberg publica en una revista en Francfort una carta abierta dirigida a Feuerbach, en quien veían un adalid de las nuevas ideas, con el pedido de que salga de su aislamiento y participe activamente en las discusiones parlamentarias. Algo para lo que Feuerbach no consideró oportuno.

Pero poco tiempo después, en una renovada visita a la familia Kapp, termina por aceptar la invitación por parte de ciudadanos de Heidelberg a dictar un ciclo de clases sobre la "esencia de la religión" en la sala del ayuntamiento de la ciudad, ya que la universidad le continuaba estando vedada.

Estas conferencias se dictaron a partir de diciembre de 1848 tres veces por semana, miércoles, viernes y sábado por la noche y a ella asistieron alrededor de cien personas dispuestas a pagar un honorario. También tuvieron acceso gratuito a ellas un grupo de artesanos y obreros, que participaron como oyentes desde la galería del edificio[6].

La oportunidad de tomar contacto directo con el pensamiento de un autor proscripto que subvertía los dogmas del cristianismo en un espacio público era de por sí algo revolucinario y para Feuerbach una ocasión de reencontrarse con un auditorio y retomar de alguna manera una cátedra que había debido abandonar desde los años de sus cursos en Erlangen (1829-1832). El carácter popular de estas *Lecciones*, por otra parte, no se explica solamente por la ocasión para la que fueron pensadas. La intención de dirigirse a un ámbito más amplio que el puramente académico estaba presente en el autor ya desde la publicación de sus *Pensamientos*, para quien se trataba precisamente de revolucionar las conciencias y reconciliar al hombre con su propia "esencia" oculta.

Pero el tema elegido no era directamente de carácter político. El curso se basaba en un opúsculo publicado en 1846 que tenía por título precisamente *La esencia de la religión*[7], en el que el filósofo ampliaba las tesis de escritos anteriores e introducía un nuevo giro en su pensamiento, esta vez pretendiendo dar cuenta del fenómeno religioso en general y no sólo del

---

[6] Para los datos biográficos me ha resultado útil la breve biografía de Hans-Martin Sass, *Ludwig Feuerbach in Selbszeugnissen und Bilddokumente*, Hamburgo 1978, Cap.: 1846: Frakfurt und Heidelberg, p. 101 y sigs..

[7] *Das Wesen der Religion*, en la edición de las *Obras* de E. Thies (véase bibliografía), tomo 4, pp. 81-153, Francfort del Meno, 1975.

cristianismo. El escrito originario fue ampliado con un amplio material etnográfico, nuevas lecturas y argumentos.

El lector encontrará en estas lecciones –y ello constituye uno de sus principales atractivos– no sólo la exposición de las tesis centrales de Feuerbach acerca del tema anunciado en el título, sino también una visión del conjunto de su obra y de la evolución de la misma desde la perspectiva de su pensamiento maduro. El libro resulta de este modo particularmente propicio para quien se inicia en la lectura de una filosofía que ha tenido una significativa influencia en la obra de autores tan disímiles como Karl Marx, Sigmund Freud, Martin Buber, y al menos indirectamente en Nietzsche, por citar a los más conocidos. Vayamos ahora al contenido de la obra.

Ante todo, es necesario constatar que el escenario de la discusión filosófica contemporánea se ha modificado sustancialmente desde la época del autor. La crítica de la religión que había estado en la mira del pensamiento de los "jóvenes hegelianos", entre ellos Feuerbach y Marx, tanto como su defensa, ha pasado a un segundo plano y esto no porque el fenómeno religioso haya disminuido o esté definitivamente aclarado, sino porque se ha privatizado por decirlo de alguna manera. Difícilmente encontremos hoy en los mostradores de las librerías textos recientes conteniendo nuevas pruebas de la existencia de Dios o nuevas refutaciones de la misma[8]. El abismo entre fe y razón, para el que Hegel[9] pretendía aún establecer un puente, se ha profundizado de tal modo que ambas se han constituido en esferas paralelas sin contacto entre sí, coexistiendo sobre la base de una tolerancia mutua en la medida en que cada una respete la soberanía de la otra[10].

Pero no es ésta la concepción de Feuerbach, que puede inscribirse en la tradición de la Ilustración, para la cual el conocimiento no sólo modifica nuestro saber sino a nosotros mismos y nuestras creencias básicas. Su obra

---

[8] Como aún puede constatarse en la obra de Jean Paul Sartre. Véase por ej. *El ser y la nada. Ensayo de ontología fenomenológica*, trad. de Juan Valman, Losada, Buenos Aires 1966, p. 142-143, p. 747, *El existencialismo es un humanismo*, trad. V. Prati de Fernández, Sur, Buenos Aires 1947, p. 18 y sigs.

[9] Véase ya su *Glauben und Wissen* de 1802/3, edición de G. Lasson, Hamburgo 1962, traducción al español: G. W. F. Hegel, *Fe y saber*, Introducción, traducción y notas de Vicente Serrano, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000.

[10] Una excepción a esta "coexistencia pacífica" ha sido la publicación del libro panfletario de Michel Onfray: *Tratado de ateología. Física de la metafísica*, trad. de Luz Freiré, ed. De la Flor, Buenos Aires 3ª ed., 2006 dirigido más a la crítica demoledora del poder y las contradicciones de las iglesias que a una teoría de la génesis de la religión como tal. En su abreviada historia del ateísmo, Feuerbach no aparece mencionado.

está dirigida a una transformación de la conciencia y la religión es su tema central desde sus primeros escritos.

Ya como estudiante y en busca de un horizonte más amplio que el que podía ofrecerle el provincialismo de la teología de Erlangen, tuvo ocasión de asistir en Berlín a las *Lecciones de Hegel sobre Filosofía de la Religión*[11] que influyeron decisivamente en su pensamiento. Podría decirse que a partir de allí tanto la polémica con el pensamiento de Hegel como con los dogmas de la religión constituyen motivos y estímulos constantes de su filosofía.

Pero en ambos casos la crítica no carece de cierta ambigüedad. En cuanto a lo primero, el problema al que se ve enfrentada la generación posterior a Hegel es el de cómo "superar" el sistema sin caer en la propia lógica de la "superación" por refutación con que Hegel entendía el progreso de la historia de la filosofía, lo cual de algún modo conduciría a su justificación, al menos como una etapa necesaria. Se trataba de encontrar, por el contrario, un nuevo principio, a la vez que mostrar las limitaciones del pensamiento enciclopédico[12]. Aquí entran en juego dos conceptos que se convertirán en parte constitutiva y en un *leitmotiv* constante del pensamiento de Feuerbach. Me refiero a la rehabilitación del *materialismo* frente al idealismo absoluto y de la irreductibilidad de lo *individual* frente a lo universal propio de la lógica hegeliana.

La crítica radical, por otra parte, que Feuerbach lleva a cabo de la filosofía hegeliana no debe hacernos pasar por alto que la deuda que tiene con su pensamiento es mucho mayor de lo que está dispuesto a aceptar. Sus *Pensamientos sobre la muerte y la inmortalidad* (1830) pueden considerarse una aplicación sin duda original de la idea hegeliana de una indisoluble unidad del ser y del no-ser a la relación entre la vida humana y la muerte. Su negación de la idea de inmortalidad se acerca significativamente a la crítica hegeliana a la noción tradicional de infinito, aunque la obra conduce en una dirección diferente y se nutre también de otras fuentes, como la filosofía de Jakob Boehme[13].

---

[11] Una nueva edición crítica de esas lecciones se publicó simultáneamente en alemán, inglés y español. La versión castellana estuvo a cargo de Ricardo Ferrara: *Lecciones sobre Filosofía de la Religión*, Alianza editorial, Madrid 1984, 3 vol..

[12] Para una visión de conjunto del periodo el libro de Karl Löwith sigue siendo imprescindible: Löwith, Karl: *Von Hegel zu Nietzsche*, Francfort del Meno, 1969, Versión castellana: *De Hegel a Nietzsche*, reedición ed Katz, Buenos Aires, 2008.

[13] Sobre esto me he ocupado en el artículo *La antropologización del tiempo en Feuerbach*, en: *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. IX, Nº 3, Buenos Aires 1983.

El reproche de "antropomorfismo" con el que intenta desenmascarar al cristianismo y luego a la religión en general, está muy cercano a la visión que Hegel presenta de la religión griega[14].

Si bien esto no debe impedir constatar significativas diferencias, la emancipación del pensamiento de Feuerbach de su herencia hegeliana es un proceso paulatino, que se consuma recién en su época madura.

En cuanto a la religión y al cristianismo en particular, la ambigüedad viene dada por las características del análisis genealógico de la teología que Feuerbach propone. A diferencia de la crítica de la Ilustración francesa que veía en la creencia religiosa el producto de la ignorancia, cuando no el resultado de la ignorancia y una confabulación de sacerdotes y déspotas, Feuerbach se propone mostrar la génesis de la religión a partir de la "esencia humana" y analizar los motivos que conducen a ella. Esto significa también que la religión obedece y expresa necesidades humanas de las que es preciso dar cuenta a pesar de su figura tergiversada. No es casual entonces que, pese a su declarado ateísmo, su pensamiento haya tenido significativa influencia en la teología filosófica del siglo XX[15].

Las *Lecciones sobre la esencia de la religión* desarrollan a lo largo de treinta clases las ideas principales de Feuerbach acerca de las fuentes de la creencia religiosa. El texto se divide en dos partes. Hasta la lección diecinueve el autor se ocupa de las llamadas religiones naturales. A partir de allí, del cristianismo, que considera de índole "espiritual". En él los mecanismos de proyección tienen en todo caso un contenido diferente.

El punto de partida reside ante todo en descubrir una clave para descifrar el secreto de la fe. A diferencia de Hegel, que veía en ella una serie de formas simbólicas a través de las cuales se expresaba una verdad más

---

14 Sobre esto ha llamado la atención H.-M. Sass, en: *op. cit.* p. 30.

15 No deja de ser curioso que el libro de Manuel Cabada Castro: *El humanismo premarxista de Feuerbach* (véase bibliografía) se haya publicado originariamente en el marco de la Biblioteca de Autores Cristianos. Con todo, se trata de uno de las mejores exposiciones acerca del pensamiento del autor escrito en nuestra lengua. Sobre la recepción de la filosofía de Feuerbach desde una perspectiva teológica, pueden consultarse los siguientes artículos, que a su vez remiten a una bibliografía más amplia: Walter Jaeschke: Speculative and Anthropological Criticism of Religion: A Theological Orientation to Hegel and Feuerbach, en: *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 48, N° 3, Oxford University Press , (septiembre de 1980), pp. 345-364.
Manfred H. Vogel: The Barth-Feuerbach Confrontation, en *The Harvard Theological Review*, Vol. 59, N° 1, Cambridge University Press (enero de 1966), pp. 27-52, James A. Massey: Feuerbach and Religious Individualism, en: *The Journal of Religion*, Vol. 56, N° 4 , The University of Chicago (octubre de 1976), pp. 366-381.

profunda, que sólo se revelaba en la filosofía misma como la estructura "representada" de un proceso lógico-ontológico, Feuerbach recurre a la *antropología*, y en parte también a la psicología de la conciencia religiosa..

El origen de Dios debe buscarse de acuerdo con esto, en el hombre mismo –en su propia naturaleza antropológica– y a su vez la interpretación de las creencias religiosas permitirán descubrir rasgos de lo humano de otro modo desconocidos.

Lo que se presenta en Feuerbach es entonces *una teoría antropogénica de la religión*. Ahora bien, el hombre feuerbachiano no es el hombre puramente racional de la tradición cartesiana, sino el individuo en las condiciones materiales de su existencia finita, esto es un ser que tiene un cuerpo, que vive, ama, sufre y muere, y que necesariamente está en relación con un prójimo, es decir, aquél de que se ocupan precisamente más las religiones que la filosofía[16].

Resulta curioso que –y en esto sí se encuentra en las antípodas de Hegel[17]– Feuerbach recurra a un argumento de la teología de Schleiermacher diseñado originariamente para probar la necesidad de la religión como tal. Me refiero al una y otra vez citado "sentimiento absoluto de dependencia" (schlechthinnge Abhängigkeitogefühl) con el que caracteriza la existencia humana[18]. Sólo que esta dependencia no es para Feuerbach una prueba del origen divino de la criatura sino de su esencial menesterosidad frente a los poderes de la *naturaleza*.

Es precisamente en referencia a ella y en el hombre mismo como ser natural que se encuentra la clave de la génesis de las religiones. Los factores fundamentales que conducen según el autor a la creencia en la divinidad no proceden de la esfera espiritual con que solemos asociar la fe sino del *deseo* por satisfacer urgencias muy terrenales. Lo que la piedad religiosa enmascara es el *egoísmo* y la ambición por obtener los favores del cielo para ampliar los goces de la tierra, aunque fuese en su prolongación en

[16] Sin duda Feuerbach es un antecesor de las filosofías de la existencia. Su ontología antropológica tiene puntos en común (y no por eso menos diferencias) tanto con Heidegger como con Sartre, con el primero quizá mediado por Schleiermacher. El tema no ha sido aún suficientemente estudiado.

[17] Sobre la polémica de Hegel con Schleiermacher puede consultarse el artículo de Richard Crouter : Hegel and Schleiermacher at Berlin: A Many-Sided Debate en: *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 48, Nº 1 (Mar., 1980), Oxford University Press, pp. 19-43 .

[18] Para una visión crítica de la recepción feuerbachiana de Schleiermacher véase el artículo de Robert Williams: Schleiermacher and Feuerbach on the Intentionality of Religious Consciousness, en: *The Journal of Religion*, vol. 53, Nº 4, The University of Chicago Press (octubre de 1973), pp. 424-455.

el más allá. El *sacrificio* a los dioses así como su *adoración* en general no pueden separarse de la aspiración de obtener con ello una ventaja ulterior que justifica la renuncia actual. En el origen del sentimiento religioso se encuentran para Feuerbach el *miedo* y la *esperanza*. El primero frente a la *muerte*, el dolor y la injusticia, el segundo frente a la incertidumbre del destino y el ansia de realización de lo anhelado. La religión es vista así como un fenómeno enraizado en la vida natural pero a la vez como negación de la misma en función de su cumplimiento imaginario.

La demistificación de la persona divina es en Feuerbach la contracara de la celebración de la naturaleza. Pero la naturaleza en su pensamiento no debe identificarse con la imagen que de ella se forja la ciencia moderna, que sin duda también desempeña un papel importante en él. La naturaleza que Feuerbach tiene en mente es antes que nada la vida humana en todo el espectro de sus posibilidades, arraigada en la *sensibilidad*. La palabra alemana *Sinnlichkeit* tiene una constelación semántica diferente a la de nuestro idioma y no siempre puede ser vertida por el mismo vocablo, ya que significa también *sensualidad* y por lo tanto del mismo modo erotismo. El hombre es para Feuerbach ante todo un animal *sensorial*. Es a través de sus sentidos que está en el mundo y en relación con los otros, como un ser, como suele decirse "de carne y hueso". La naturaleza no es vista tanto desde el punto de vista físico-químico, sino como hospedaje y paisaje de una vida humana plena. El antiintelectualismo de Feuerbach está pensando para reconducir a la razón a sus fuentes en la vida sensible, terrena y finita. Podríamos hablar aquí de un *materialismo humanista* que tiene por centro la sensibilidad humana[19].

"La fe en un *Dios* es, ya sea la fe en la naturaleza (en un ser objetivo) <concebido> como un ser (Wesen[20]) humano (subjetivo), o la fe en el ser (Wesen) humano <concebido> como la esencia (Wesen) de la naturaleza"[21]. La primera parte de la oración describe las religiones naturales y su personificación de las fuerzas de la naturaleza, la segunda está pensada para

---

[19] Sobre este aspecto liberador de la sensibilidad frente a las ensoñaciones del intelecto, véase el libro de Alfred Schmidt: *Emanzipatorische Sinnlichkeit*, Munich 1973. Hay una versión en español: *Feuerbach o la sensibilidad emancipada*, Taurus, Madrid 1992.

[20] La palabra alemana "Wesen" puede ser rendida tanto por "ser" como por "esencia" de acuerdo con el sintagma en que se inscribe.

[21] *Das Wesen der Religion* (*La esencia de la religión*), tomo 4 de la edición de las *Werke in sechs Bänden* (*Obras en seis tomos*), editadas por Erich Thies, Francfort del Meno, 1975, p. 144 y sig. (traducción D. B.).

el monoteísmo, en el que estas fuerzas son concebidas como resultado de la voluntad divina.

La crítica de Feuerbach está dirigida a la fe como fuente incuestionada de certeza de la existencia de Dios y sólo subsidiariamente al poder secular de las principales iglesias dominantes, aunque lo que está en la mira principalmente en la segunda parte es la versión del dogma cristiano de Lutero.

Una y otra vez presenta Feuerbach su tesis acerca de la proyección de la *esencia* humana en la imagen que el hombre se forja de la divinidad. La religión se define así en la relación indisoluble que se establece entre el creyente y su Dios y no puede entenderse separando ambos polos. Se tiene la religión del hombre que se es. Ahora bien, ¿en qué consiste esa "esencia" de lo humano que apenas logra reconocerse en la figura trastocada de un Dios eterno cuyos designios no comprende del todo?

Aquí nos enfrentamos nuevamente a lo que podríamos llamar una ambigüedad ineludible del pensamiento de Feuerbach frente a la religión, que lejos de constituir una incoherencia de su ateísmo radical testimonia más bien la complejidad y las ambigüedades del fenómeno mismo del que pretende dar cuenta.

En efecto, la "esencia" humana de la que habla Feuerbach incluye *aspectos normativos*. No se trata sólo entonces de lo que el hombre es, sino de lo que quisiera ser y más aprecia de sí mismo: los *ideales* que sirven de guía para orientar su modelo de vida y que identifica como principios y mandatos de la obra divina. Del mismo modo que el egoísmo, también el altruismo y la necesidad de justicia se presentan ahora como rasgos constitutivos de la transposición religiosa.

Conviene detenernos brevemente en el análisis de la noción de "esencia" que desempeña un papel central a lo largo de la obra y que en los textos maduros ha sufrido una modificación significativa.

Lo que Feuerbach llama aquí la "esencia del hombre" ya no es la universalidad del pensamiento opuesta a la particularidad de los individuos como aparecía en su obra juvenil, ni tanpoco un núcleo de propiedades ideales separadas de las personas. El anclaje de la forma de vida humana en la sensibilidad, lejos de ser como en la tradición filosófico-teológica la fuente de un "egoísmo" asocial, forma parte de las condiciones que hacen posible su realización plena..

Si bien el concepto de "esencia" (Wesen) como el de "ser genérico" (Gattungswesen) con el que Feuerbach define al hombre en otros escritos, provienen del arsenal conceptual de la filosofía especulativa de Hegel, el

contenido semántico del término ha sido redefinido[22]. Tal como se muestra con toda claridad en la importante nota a la nota 27 de las *Lecciones*, Feuerbach ha desarrollado una noción de "esencia" más cercana a la de la "mónada" de Leibniz que a la concepción hegeliana de la misma.

En efecto, en la "esencia" tal como la entiende el autor y por oscuro que pueda resultar su concepto, lo individual no queda subsumido bajo lo universal o "superado" (en el sentido de la "Aufhebung" de Hegel) por el mismo, aquél pasa más bien a formar parte irreductible de éste. Tanto por su énfasis en la naturaleza corporal como –por paradójico que parezca– en la naturaleza social, de la condición humana la antropología de Feuerbach es profundamente individualista y es de este rasgo que procede su toma de distancia frente a ciertas formas de socialismo de la época, así como su incipiente y a la vez crítica recepción de las teorías evolucionistas.

Volvamos ahora al tema central de las *Lecciones*.

La religión es vista y criticada como el resultado de la personificación de un ser imaginario que hace posible la satisfacción de deseos no cumplidos, de ahí que la irrupción del *milagro* no le es algo marginal sino central.

Pero si la religión es algo así como el sueño diurno de la humanidad Feuerbach reconoce en él la legitimidad del deseo que expresa –salvo quizás el de inmortalidad– del mismo modo que una constitutiva superabundancia del deseo en la naturaleza humana frente a su capacidad limitada de satisfacción. De ahí la necesidad de una sabiduría "terrestre", de reconducir las expectativas depositadas en el cielo a la búsqueda más modesta de plenitud en este mundo.

Se debe tener en cuenta que Feuerbach es un autor anterior al darwinismo –en el que más allá de sus justificadas reservas[23]– hubiese encontrado una confirmación acerca del origen natural de la especie, del mismo modo que lo es respecto de la teoría freudiana –sobre la que tuvo probada influencia– en la que se habría reencontrado con muchas de sus intuiciones, como la visión de la religión como "proyección" de deseos

---

[22] Sobre este cambio ha llamado la atención Carlo Ascheri en la "Introducción crítica" a su edición del libro de Feuerbach *Die Notwendigkeit einer Veränderung* (1842): Feuerbachs Bruch mit der Spekulation, Francfort del Meno 1969, citado por Hans-Jürg Braun en: *L. Feuerbachs Lehre vom Menschen*, Stuttgart-Bad Cannstadt 1971, nota 528, p. 166.

[23] Acerca de la visionaria recepción con reservas de la aún incipiente teoría evolucionista, en virtud de las consecuencias nefastas que podría tener su aplicación a la sociedad humana, véase el original trabajo de Francesco Tomasoni: Feuerbachs Kritik der Wissenschaftsideologie und Evolutionstheorien, en: Braun, Hans-Jörg; Sass, Hans-Martin; Schuffenahuer; Werner; Tomasoni, Francesco (editores): *Ludwig Feuerbach und die Philosophie der Zukunft*, Berlín 1990, pp. 77-92.

y fantasías inconscientes[24]. Si a esto se añade que muchas de sus ideas han pasado a convertirse en sobreentendidos de una visión "naturalista" del hombre en la ciencia y la filosofía contemporáneas, puede entenderse que los textos de las *Lecciones* hayan perdido la virulencia y el carácter subversivo que tuvieron para sus contemporáneos. Pero precisamente por eso se hace necesaria y resulta fructífera desde la perspectiva actual una relectura de sus textos que vaya más de la esquemática oposición entre religiosidad y ateísmo, así como del encasillamiento de su autor como una figura de transición entre Hegel y Marx.

A pesar de que la ocasión que hizo posible el dictado de las *Lecciones* era sin duda la atmósfera política que se estaba viviendo y se esperaba de Feuerbach una toma de posición, la cuestión es tratada sólo marginalmente a lo largo del curso. Recién en la importante aunque "breve" nota 16 aparece un pronunciamiento claro. Pero, dado que Feuerbach entregó a la imprenta el texto de las *Lecciones* en 1850 con una serie de agregados y ampliaciones, es altamente probable que esta nota haya sido redactada posteriormente. Allí establece, citando a Aristóteles, si bien en un espíritu más cercano a Montesquieu –o, si se tiene en cuenta la perspectiva histórica a Hegel–, que la mejor constitución debe ser considerada en relación con el pueblo para el que está diseñada, "puesto que incluso lo mejor no es lo adecuado para todos". Como podrá corroborar el lector, Feuerbach se declara en relación con el momento histórico y la situación política que le toca vivir, partidario de la "monarquía constitucional" como una "forma de Estado racional". No obstante, si de lo que se trata es de pensar, independientemente de las circunstancias, en una forma de Estado que "corresponda a la razón, en tanto lo adecuado a la esencia humana" resulta para el filósofo evidente que ésta no puede ser otra cosa que la "república democrática". Ambas son, por último, contrastadas como el sistema ptolemaico con el copernicano. El compromiso de Feuerbach con la democracia puede a primera vista contrastar con su cercanía al "socialismo"[25] y sin duda la cuestión social es un tema crucial de sus reflexiones, pero resulta completamente coherente con su pensamiento. Es nuevamente aquí su profundo individualismo lo que lo separa de las concepciones que ponen el énfasis en la primacía

[24] En una nota a pie de página de la nota 2, define al yo como un "consciente inconsciente" (ein bewusstes Bewusstloses) p. 352.

[25] Feuerbach se declara incluso al pasar en el texto de las *Lecciones* y en otros lugares, partidario no del "egoísmo" sino del "comunismo", pero sería un anacronismo entender esta última expresión a la luz del significado que ha adquirido popularmente el término luego de las aciagas experiencias del siglo XX.

de lo colectivo, puesto que de lo que se trata es de liberar al hombre de sus propios fantasmas tanto religiosos como políticos que se interponen entre el hombre y la realización de su propia vida. "Desde el punto de vista práctico el individualismo es socialismo, pero no en el sentido del socialismo francés que suprime la individualidad, o, lo que es equiparable y es sólo una expresión abstracta de la misma, la libertad"[26].

Lo que Feuerbach presenta en estas *Lecciones* no es un tratado sistemático. Se podría decir más bien que su pensamiento es coherentemente asistemático y que la filosofía nunca es para él una empresa definitiva. Su estilo es aforístico y a veces no desarrolla del todo sus propias ideas. La pregunta por el sentido de la religión se convierte en él en la pregunta por las condiciones finitas de la existencia humana.

Universidad de Buenos Aires /
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

Bibliografía primaria

Ludwig Feuerbachs Sämtliche Werke, nueva edición a cargo de W. Bolin y F. Jodl, Stuttgart 1960 en adelante.

Una edición de las obras principales en seis tomos –si bien el tomo 6 nunca apareció– ha sido editada por Erich Thies: *Werke in sechs Bänden* (*Obras en seis tomos*), Francfort del Meno, 1975.

Nueva edición de las obras completas en curso a cargo de W. Schuffenhauer: *Gesammelte Werke*, Berlín 1967 en adelante.

Las *Lecciones* están contenidas en el tomo 6. Berlín 1967.

Otros textos de L. Feuerbach disponibles en español

Ludwig Feuerbach: *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad*, Alianza, Madrid, 1993.

[26] Como aclara en una nota a pie de página en el mencionado complemento a la nota 27, Ed. Schuffenhauer, *op. cit.*, p. 400 y sig.. Es este individualismo inseparable e irreductible de su filosofía lo que explica su reticencia a participar o a identificarse con el proyecto de Marx, si bien no aparece en su obra una crítica directa al mismo. Sobre la relación Feuerbach-Marx véase el breve capítulo dedicado a ella en la biografía de Hans-Martin Sass: *Ludwig Fuerbach*, Hamburgo 1978, pp. 91-100

Ludwig Feuerbach: *La esencia del cristianismo*, trad. de Franz Huber, Claridad, 2006.

Ludwig Feuerbach: *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía y Principios de la filosofía del futuro*, trad. de E. Subirats Ruggerberg, Hyspamérica, Madrid, 1984.

Ludwig Feuerbach: *Le escencia de la religión*, Trad. de C. Siburu, Ed. Rosario, Rosario, 1948.

Bibliografía Secundaria

Arvon, Henri: *Feuerbach ou la transformation du sacré*, Paris, 1957.

Brauer, Daniel: *La antropologización del tiempo en Feuerbach*, en: *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. IX, N° 3, Buenos Aires, 1983.

Braun, Hans-Jörg; Sass, Hans-Martin; Schuffenahuer; Werner; Tomasoni, Francesco (editores): *Ludwig Feuerbach und die Philosophie der Zukunft*, Berlín, 1990.

Braun, Hans-Jörg: *Die Religionsphilosophie Ludwig Feuerbach: Kritik und Annahme des Religiösen*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1972.

Braun, Hans-Jörg: *Ludwig Fuerbachs Lehre vom Menschen*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1972.

Cabada Castro, Manuel: *El humanismo premarxista de Ludwig Feuerbach*, B.A.C., Madrid, 1975.

Cabada Castro, Manuel: *Feuerbach y Kant, dos actitudes antropológicas*, 1980.

Harvey, Van A.: *Feuerbach and the Interpretation of Religion*, Cambridge 1995.

Jaeschke, Walter: *Feuerbach redivivus*. Eine Auseinandersetzung mit der gegenwärtigen Forschung, , Hegel-Studien XIII, Bonn, 1978, p. 199-237.

Kamenka, Eugene: *The Philosophy of Ludwig Feuerbach*, Londres y Nueva York, 1970.

Löwith, Karl: *Von Hegel zu Nietzsche*, Francfort del Meno, 1969. Versión castellana: *De Hegel a Nietzsche*, reedición ed. Katz, Buenos Aires, 2008.

Rawidowitz, Simon: *Ludwig Feuerbachs Philosophie*, Berlín, 1931.

Sass, Hans-Martin: *Ludwig Feuerbach in Selbszeugnissen und Bilddokumente*, Hamburgo, 1978.

Schmidt, Alfred: *Emanzipatorische Sinnlichkeit*, Munich 1973. Hay una versión en español: *Feuerbach o la sensibilidad emancipada*, Taurus, Madrid, 1992.

Schuffenahuer, Werner: *Ludwig Feuerbach und der junge Marx*, segunda ed., Berlín, 1972.

Thies, Erich (Editor): *Ludwig Feuerbach*, Darmstadt, 1976.

Tomasoni, Francesco: *Ludwig Feuerbach e la natura non humana*, Florencia, 1986.

Wartofsky, Max W.: *Ludwig Fuerbach*, Cambridge, 1977.

Observación preliminar

El movimiento religioso de la actualidad supera al movimiento reformador del siglo XVI doblemente en significado y alcance. En contraposición directa con las intenciones de su creador –y a pesar de que la Reforma prolongó en dos o tres siglos la Edad Media, la época del supranaturalismo– el protestantismo no significaba otra cosa que "la media parálisis del cristianismo". La "libertad de investigación y de escritura" protestante –que no debe confundirse con la libertad científica en general– condujo poco a poco a la libertad del catecismo y de la Biblia, y, consecuentemente, al examen crítico de la religión cristiana en general. Esto se acentuó aún más cuando la naciente ciencia natural, revitalizadora del sentido de la realidad y que se fortalecía cada vez más, ya no podía tolerar la concepción supranaturalista y fantástica del cristianismo.

Hoy en día ya no es más posible seguir encubriendo las agudas contradicciones entre religión y ciencia natural o convertirlas en frases huecas. El problema urgente de esta época, la hipocresía religiosa, que domina en todos los ámbitos de la vida pública, exige más bien una intervención radical. El mal fundamental –y aquí coinciden las mejores [mentes] de nuestra época– es la mentira religiosa, la contradicción patente entre la religión transmitida y la ciencia moderna, entre la religión y la vida.

No es que recién ahora haya surgido el convencimiento de que los dogmas son actualmente insuficientes, absurdos e inhibitorios de la cultura: la Ilustración del siglo XVIII estaba cerca de lo que hoy anhelamos nuevamente con mayor energía, con mayor fundamento y con un mayor alcance en cuanto a las capas sociales, a saber: establecer, en lugar de formas religiosas anticuadas, la religión de la humanidad pura, que se alza en trabajo constante hacia esferas cada vez más elevadas.

Un siglo nos separa de aquel tiempo iluminado que encontró su sublime cima con Goethe y Schiller. Un siglo del más triste retroceso hacia el punto de vista religioso, pero, al mismo tiempo, del más inusitado adelanto en el dominio y conocimiento de la naturaleza.

A partir de aquí, en tiempo reciente, gracias a la visión más profunda de la naturaleza de la ciencia natural moderna alcanzada sobre todo por Charles Darwin, Ernst Häckel ha intentado desplazar los dogmas irra-

cionales y antinaturales de la religión cristiana y reemplazarlos por una concepción de la vida y del mundo acorde con la razón. No obstante, hay que estar de acuerdo con Friedrich Jodl en sostener que no se ha dado aún ningún contrapeso real a la proliferación del espíritu teológico en la actividad de la ciencia natural y en la difusión de la cultura de las ciencias naturales. La fe religiosa –ya sea la fe genuina, verdadera, puesta en práctica en los hechos, o la "fe" hipócrita del presente, contra la que todo estilo de vida expresa su desprecio– digo, la fe religiosa se opone al más seguro sostén del conocimiento porque su ámbito es la ignorancia vana e increíble, la nada que carece de objeto. Por eso, la verdadera crítica [de la fe] debe ejercerse desde su propio ámbito; hay que reconocerla en su limitación psíquica e incluso física para poder al fin renunciar a sus efectos perjudiciales.

Ha sido Ludwig Feuerbach quien penetró en los secretos de la religión hasta sus últimos fundamentos, al reducir la esencia de la religión a la esencia humana y su relación con la naturaleza. Destruyó la fe religiosa en el sentido antes mencionado, para hacer lugar a la humanidad verdadera, la cultura verdadera y la religión verdadera. Estos tres artículos de nuestra nueva religión son explicados por Ludwig Feuerbach en sus escritos, en especial en sus *Lecciones sobre la esencia de la religión*, con un pensamiento claro, una voluntad razonable y un productivo trabajo intelectual (kulturschaffend).

Feuerbach leyó estas lecciones en Heidelberg, durante el año revolucionario de 1848, ante un público diverso, aunque la mayoría eran estudiantes. Entre sus oyentes se encontraban, entre otros, el historiador de literatura y arte Hermann Hettner, el fisiólogo Jakob Moleschott y Gottfried Keller. Las cartas de Keller a sus amigos son testimonio de la impresión y el efecto que estas lecciones ejercieron sobre él (véase *Gottfried Kellers Leben, Briefe und Tagebücher [Vida de Gottfried Keller, Correspondencia y diarios]*, editada por Jacob Baechtold, vol. I, p. 362, y vol. II, p. 168).

Allí dice: "A pesar de que Feuerbach no ha sido hecho para docente y que tiene un discurso penoso y malo, es sin duda de lo más interesante escuchar a esta persona histórica, una de las más importantes de la filosofía de la actualidad, exponer su propia filosofía de la religión. (...) Qué efectos tendrá sobre mí, no me atrevo todavía a decirlo con certeza o ni siquiera suponerlo. Sólo una cosa es segura: voy a hacer *tabula rasa* –o, más bien, ya lo he hecho– de todas mis ideas religiosas anteriores, hasta encontrarme en el nivel de Feuerbach. (...)".

Más tarde, Gottfried Keller admitió que Feuerbach le resultó mucho más importante para sus nuevos trabajos que cualquier otro contacto previo. "Cuán trivial me parece ahora la opinión de que la renuncia a las así llamadas ideas religiosas hace desaparecer toda poesía y todo ánimo sublime del mundo. Al contrario: el mundo se me ha vuelto infinitamente más bello y profundo, la vida más valiosa e intensa, la muerte más seria y grave; ahora me siento estimulado a llevar a cabo mi tarea con toda mi energía, a limpiar y tranquilizar mi conciencia, ya que no tengo ninguna perspectiva de recuperar lo perdido en ningún rincón del mundo."

Se pueden seguir las huellas de las *Lecciones* hasta en el *Grünen Heinrich [Verde Heinrich]* de Gottfried Keller. La encantadora hija adoptiva del conde (en el vol. 4, cap. 9-13), piensa y vive con las ideas de Feuerbach, sin haber escuchado todavía demasiado del genial pensador. Y así es en el caso de cada niño todavía no contaminado por la cultura.

Después de un breve tiempo de fama brillante fue casi completamente olvidado, pero en la actualidad Ludwig Feuerbach vuelve a ser estudiado fervorosamente y traído a la luz. Estamos persuadidos de que desempeñará un papel decisivo en las luchas religiosas del presente. Las *Lecciones sobre la esencia de la religión* contienen la síntesis de la filosofía de la religión feuerbachiana y, en muchos sentidos, la más cabal noción de su concepción del mundo.

Dr. Heinrich Schmidt
Jena, 12 de mayo de 1908

Clase N° 1

Al comenzar aquí mis lecciones sobre "La esencia de la religión", debo admitir, antes que nada, que lo único que me ha impulsado a dar este paso, luego de una larga resistencia, ha sido sólo el llamado, el deseo expreso, de algunos de los jóvenes que aquí estudian.

Vivimos en una época en la que no es necesario, como lo era antiguamente en Atenas, promulgar una ley por la que cada uno deba tomar partido en una insurrección, donde cada uno, incluso aquel que se cree completamente imparcial, es un hombre del partido, aunque sea sólo teóricamente, en contra de su conocimiento y su voluntad; [vivimos] en una época en la que el interés político se traga todos los otros intereses: los sucesos políticos nos mantienen en tensión y agitación perpetuas; una época en la que incluso es un deber –sobre todo para nosotros, los alemanes apolíticos– olvidar todo en nombre de la política: puesto que, así como un individuo no alcanza ni rinde nada si no tiene el poder de dedicarse en exclusividad durante cierto tiempo a aquel [ámbito] donde quiere producir algo, del mismo modo, la humanidad, en determinadas épocas, tiene que olvidar toda otra tarea o actividad en nombre de una tarea o actividad [determinada], si es que quiere realizar algo eficiente y acabado.

La religión, objeto de estas lecciones, se encuentra sin duda íntimamente relacionada con la política. Pero, por el momento, nuestro interés principal no es la política teórica, sino la práctica. Queremos participar activa e inmediatamente en la política; nos falta la tranquilidad, la inclinación, el placer de leer y escribir, de enseñar y aprender. Ya nos hemos ocupado suficientemente y por mucho tiempo del discurso y la escritura. Exigimos que finalmente la palabra se convierta en carne, y el espíritu, en materia. Estamos hartos del idealismo tanto del filosófico como del político. Ahora queremos ser materialistas políticos.

A esta resistencia general hacia la docencia, basada en el tiempo, se le añaden otras razones personales. Estoy destinado, visto desde mi lado teórico, menos para ser docente que para ser pensador, investigador. El docente no se cansa, ni puede cansarse, de decir algo miles de veces; a mí, en cambio, me basta con decir algo una vez, al menos si soy consciente

de haberlo dicho correctamente. Me interesa y posesiona un objeto en la medida en que me produce dificultades, que no lo entiendo claramente aún, que todavía tengo que luchar con él de alguna manera. Si lo he superado, me apresuro hacia otro objeto, hacia uno nuevo. Pues mi inclinación no se limita a un tema determinado, a un objeto determinado: se interesa por todo lo humano. Desde luego, de ningún modo soy un avaro o egoísta científico que sólo colecciona e investiga para sí mismo. ¡No...! Lo que hago y pienso para mí mismo, lo pienso y hago también para los demás. No obstante, tengo la necesidad de enseñarles a los demás acerca de algo sólo en la medida en que, al enseñarles a ellos, también me enseño a mí mismo.

Respecto del objeto de estas clases, la religión, sé, desde hace tiempo, a qué atenerme: lo he tratado exhaustivamente en mis escritos desde todos sus aspectos más esenciales o, por lo menos, más difíciles. Además, por naturaleza no hablo ni escribo con facilidad. En realidad, sólo puedo hablar o escribir si el objeto me provoca afecto, entusiasmo. Pero el afecto o el entusiasmo no dependen de la voluntad ni se ajustan al horario, no se someten a días y horas determinados y establecidos. Sólo puedo hablar y escribir sobre aquello sobre lo que me parece que vale la pena hablar y escribir. Para mí solamente vale la pena hablar y escribir sobre aquello que no se entiende de suyo o que aún no ha sido tratado exhaustivamente por otros. Por eso, de determinado objeto; incluso en la escritura, me vuelco solamente hacia *aquello* sobre lo que no encuentro nada o, al menos nada que me satisfaga, [nada] exhaustivo, en otros libros; el resto lo dejo a un lado. Por eso mi espíritu es aforístico, tal como me reprochan mis críticos, pero aforístico en un sentido completamente diferente y por razones completamente diferentes de lo que ellos piensan: es un espíritu aforístico, puesto que [es] un espíritu crítico, es decir, que distingue la esencia de la apariencia, lo necesario de lo redundante.

Por último, he vivido muchos años, doce años completos, en la soledad del campo, ocupándome únicamente del estudio y de trabajos literarios. Entre tanto he perdido el don del discurso, de la exposición oral e, incluso, he desaprovechado [la ocasión] de educarlo. Pues nunca había pensado que una vez más (digo *una vez más* porque en los primeros años di clases en una universidad de Baviera) utilizaría la palabra oral como órgano de mi acción, al menos no en una ciudad universitaria. El tiempo en el que me despedí para siempre de la carrera académica para vivir en el campo fue una época tan terriblemente triste y sombría que una idea así nunca más se me volvería a ocurrir. Aquella era una época en la que

todas las relaciones públicas estaban tan envenenadas y apestadas que uno sólo podía defender su libertad y salud renunciando a todo servicio público, a toda función pública, incluso a la de un docente universitario contratado; en la que todos los requisitos para un servicio público, todos los permisos de las autoridades e incluso la *venia docendi* eran obtenibles a cambio del servilismo político y del oscurantismo religioso; en la que solamente la palabra científica escrita era libre, aunque únicamente en un sentido sumamente estrecho: no era libre por respeto hacia la ciencia, sino más bien por desprecio hacia sus –reales o supuestas– falta de influencia e indiferencia hacia la vida pública. ¿Entonces, qué otra cosa se podría haber hecho en aquella época, sobre todo si uno era consciente de albergar pensamientos e ideas contrarias a las del sistema de gobierno dominante, si no retirarse al aislamiento, si bien resignadamente y obligándose a sí mismo a hacerlo, y servirse de la palabra escrita como único medio para librarse de la impertinencia y violencia del poder del Estado?

Por cierto que no fue de ningún modo únicamente repulsión política lo que me desterró hacia el aislamiento, condenándome a la palabra escrita. No sólo vivía en una perpetua oposición interna con el sistema político de la época, sino que también estaba enemistado con los sistemas de gobierno espirituales, es decir, los sistemas doctrinarios filosóficos y religiosos. Para comprender los objetos y las razones de esta desavenencia necesitaba una tranquilidad duradera e ininterrumpida en todo sentido. ¿Qué mejor lugar que el campo para encontrar esa tranquilidad, para librarse de todos los condicionamientos, las consideraciones, frivolidades, intrigas y habladurías conscientes e inconscientes de la vida citadina, y estar solo con uno mismo?

Aquel que cree, enseña y piensa lo que otros piensan y enseñan, es decir, aquel que vive con otros en una comunidad de creencias científicas o religiosas, no necesita separarse físicamente de ellos, no tiene necesidad de soledad; pero sí lo necesita *aquel* que sigue su propio camino o que incluso rompe con el mundo de los creyentes en Dios en su totalidad y desea justificar y fundamentar dicha ruptura. Para ello es conveniente tiempo libre y espacio libre. Creer que uno puede investigar y pensar libremente en cada lugar, en cada entorno, en cada relación y estado, que para ello no se necesita más que la propia voluntad, significa desconocer la naturaleza humana. ¡No...! Para un pensar verdaderamente libre, despreocupado, extraordinario –al menos para un pensar fecundo, decisivo– se necesita también una vida extraordinaria, libre y despreocupada. Y aquel que quiere acercarse espiritualmente al fundamento de las cosas humanas, también

debe posicionarse sensorialmente, corporalmente, sobre ese fundamento. Y ese fundamento es la naturaleza. Sólo en contacto directo con la naturaleza el hombre recupera su salud, rectifica todas sus ideas exageradas, sus fantasías antinaturales o sobrenaturales.

Pero, precisamente, quien ha vivido durante años en el retiro –aunque no haya sido el retiro abstracto de un anacoreta o monje cristiano, sino un retiro humano– y que sólo se comunica con el mundo por medio de la escritura, pierde el placer y el don del discurso; pues hay una enorme distancia entre la palabra oral y la escrita. La oral se dirige a un público determinado, presente y real; la escrita, en cambio, se dirige a un público indeterminado, ausente, que sólo existe en la mente del escritor. La palabra se dirige a personas; la escritura, a mentes. Pues los hombres para los que escribo son seres que existen para mí solamente en la mente, en la idea. Por eso, la escritura carece de todos de los encantos, las libertades y las virtudes sociales, por así decirlo, que sí se le ha concedido a la palabra oral. Acostumbra al hombre a un pensamiento estricto, lo acostumbra a no decir nada que no pueda justificarse por la crítica, pero por eso mismo lo hace lacónico, rígido, dubitativo en la elección de sus palabras, incapaz de expresarse fácilmente.

Señores míos, les llamo la atención sobre lo siguiente: que no he pasado la parte más hermosa de mi vida en una cátedra, sino en el campo; no en el aula universitaria, sino en el templo de la naturaleza; no en salones ni salas de audiencias, sino en el aislamiento de mi estudio. [Lo digo] para que no tengan expectativas sobre mis clases, que serían decepcionadas, y no esperen una conferencia elocuente y brillante.

Ya que la escritura ha sido hasta ahora el único órgano de mi actividad pública, ya que he sacrificado para ella las más hermosas horas y las mejores fuerzas de mi vida y que a ella le debo mi nombre y mi fama, es natural que convierta a mis escritos en base e hilo conductor de estas lecciones, que asigne a mis escritos el rol del texto y a mi boca, el del comentador. Entonces convierto en tarea de mis lecciones llevar a cabo, explicitar, demostrar, aquello que he expresado en mis escritos. Esto me parece tanto más apropiado cuanto que estoy habituado a expresarme en mis escritos con la mayor brevedad y agudeza, limitándome a lo más esencial y necesario, salteando todas las aburridas aclaraciones y dejando todos los paréntesis y corolarios al propio discernimiento del lector; pero, por lo mismo, me expongo a los mayores malentendidos, tal como lo han probado extensamente los críticos de mis escritos. Pero antes de nombrar los escritos que tomaré como texto para estas lecciones, me pa-

rece conveniente empezar con un breve panorama del conjunto de mis trabajos literarios.

Entre mis escritos, se pueden distinguir aquellos que tienen como objeto a la filosofía como tal, y aquellos que tienen por objeto especialmente a la religión o a la filosofía de la religión. A los primeros pertenecen mi *Historia de la filosofía moderna; de Bacon a Spinoza;* mi *Leibniz*; mi *P. Bayle*,[27] una contribución a la historia de la filosofía y de la humanidad; mis *Críticas y principios filosóficos*. A los segundos pertenecen mis *Pensamientos sobre la muerte y la inmortalidad*,[28] *La esencia del cristianismo* y, por último, las "Explicaciones y aclaraciones sobre la esencia del cristianismo".[29] Pero, independientemente de esta clasificación de mis escritos, todos ellos tienen, en sentido estricto, un solo fin, una voluntad y un pensamiento, un tema. Este tema es, precisamente, la religión y la teología y todo lo que se vincule con ella.

Pertenezco a aquellas personas que prefieren una unilateralidad fecunda mucho más que una multiplicidad o proliferación de escritos estéril y fútil; a aquellos que tienen durante toda su vida *un* fin en mente y se concentran en él; a aquellos que, si bien estudian profundamente muchas cosas, a pesar de seguir haciéndolo, enseñan sólo una de ellas, escriben solamente sobre una de ellas, con el convencimiento de que esa unidad es una condición necesaria para agotar un tema y conseguir algo en el mundo. De acuerdo con ello, en mis escritos nunca he dejado de referirme a la religión y a la teología, objetos centrales de mi pensamiento y de mi vida, ciertamente tratados de modo diferente según los diferentes momentos y puntos de vista. Sin embargo, debo observar que en la primera edición de mi *Historia de la filosofía*, he evitado imprimir todas las referencias inmediatas a

---

[27] *Geschichte der neueren Philosophie von Bacon von Verulam bis Benedikt Spinoza*, 1833, 2ª ed. 1844; 3ª ed. en vol. IV de *Sämtliche Werke; Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibnitz'schen Philosophie*, 1837; 2ª ed. 1844 [*Exposición, evolución y crítica de la filosofía leibniziana*]; *Pierre Bayle nach seinen für die Geschichte der Philosophie und der Menschheit interessantesten Momenten* [*Pierre Bayle según sus momentos más interesantes para la historia de la filosofía y de la humanidad*], Ansbach, 1838, 3ª ed. rev. en vol. VI de *Sämtliche Werke*.

[28] Feuerbach cita la primera parte del título de su obra publicada anónimamente en 1830, *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit aus den Papieren eines Denkers nebst Anhang theologisch-satyrischer Xenien* [*Pensamientos sobre la muerte y la inmortalidad; de los papeles de un pensador, con un apéndice de "Xenien" teológico-satíricas*]. (N. de la T.)

[29] *Das Wesen des Christentums*, 1841, 3ª ed. 1848-49 (ed. crítica a base de esta edición por W. Schuffenhauer, 1956). Trad. cast. de J. L. Iglesias según la ed. de *Sämtliche Werke* VI, Bolin-Fr. Jodl, Stuttgart, 1960, Salamanca, Sígueme, 1975. "Erläuterungen und Ergänzungen zum Wesen des Christentums" [Incluido en el apéndice a *La esencia del cristianismo*: "Explicaciones, observaciones, citas justificativas"]. (N. de la T.)

la teología, de ningún modo debido a consideraciones políticas, sino por capricho juvenil y antipatía política; sin embargo, en la segunda edición, recogida en mis *Obras completas*, he completado esas lagunas, no desde el punto de vista anterior, sino del actual.

El primer nombre que aparece expresado allí en relación con la religión y la teología es Bacon de Verulamio, el padre de la filosofía moderna y de la ciencia natural, tal como lo denominan muchos, no sin razón. Él representa para muchos el modelo del investigador cristiano y devoto de la naturaleza, por reconocer solemnemente que no pretendía aplicar al ámbito de la religión y de la teología la crítica profana que él ejercía en el ámbito de la ciencia natural. Un no creyente, [aunque] solamente en las cosas humanas; en las divinas, en cambio, un creyente incondicional y sometido en grado sumo. Por él fue acuñada la famosa frase: "La filosofía superficial parte de Dios; la más profunda conduce nuevamente a Dios". Una frase que, al igual que muchas otras de pensadores pasados, alguna vez fue verdadera, pero ahora no lo es más, aunque nuestros historiadores, que no hacen ninguna distinción entre el pasado y el presente, la consideran válida. En mi exposición, sin embargo, he mostrado que Bacon rechaza en la física aquellos principios que admite en la fe, en la teología; que la antigua manera de observar la naturaleza, la teleología (es decir, la doctrina de los propósitos o de los fines en la naturaleza) es una consecuencia necesaria del idealismo cristiano que deriva la naturaleza de un ser que actúa con propósito y conciencia; que [Bacon] desplazó a la religión cristiana de su antigua posición abarcadora del mundo (tal como la tomaban los verdaderos creyentes en la Edad Media); que él ha aplicado su principio religioso sólo como hombre privado y no como físico, filósofo o persona que ejerce influencia histórica, por lo que es completamente falso a Bacon en modelo del científico religioso de la naturaleza.

El segundo hombre interesante para la filosofía de la religión es el compañero y amigo más joven de Bacon: Hobbes, famoso principalmente por sus opiniones políticas. Él es el primero entre los filósofos modernos al que se le ha aplicado el terrible apelativo de "ateo". Por lo demás, los eruditos caballeros del siglo XVIII han discutido si era o no realmente un ateo. He dirimido la disputa de tal modo que lo considero tanto un teísta como un ateo, ya que ha instaurado un dios, como [lo ha hecho] en general el mundo moderno, pero ese dios hobbesiano es tanto [un dios] como ninguno, ya que toda realidad es corporeidad, entonces su divinidad, al no poder indicar ningún predicado corporal, de acuerdo con su principio filosófico, es sólo una palabra y [no es] ningún ser.

La tercera persona significativa, aunque no representa ninguna divergencia esencial en cuanto a la religión, es *Descartes*. He tratado su relación con la religión y la teología primeramente en Leibniz y Bayle, porque justamente después de la publicación de mi primer volumen, Descartes fue proclamado el modelo del filósofo religioso, concretamente, del filósofo religioso católico. Pero he mostrado que Descartes el filósofo y Descartes el creyente eran dos personas completamente contradictorias.

Las dos manifestaciones más significativas y originales para la filosofía de la religión que traté en el primer tomo son Jacob Boehme y Spinoza; ambos se diferencian de los filósofos mencionados en que no sólo nos exponen la oposición entre fe y razón, sino que *cada uno de ellos establece un principio filosófico-religioso independiente*. El primero, Jacob Boehme, es el ídolo de los teólogos que filosofan o teístas; el segundo, Spinoza, el ídolo de los filósofos teológicos o panteístas. En época reciente, los admiradores del primero lo han encomiado como el antídoto más probado en contra del veneno de mi doctrina que, precisamente, será el contenido de ésta, mi primera clase. Pero, recién hace poco, en mi segunda edición, nuevamente he convertido a Jacob Boehme en objeto de un profundo estudio. Sin embargo, mi nuevo estudio me ha llevado a otros resultados que los expuestos anteriormente, a saber, que el secreto de su teosofía es, por un lado, una filosofía de la naturaleza *mística* y, por el otro, una psicología *mística*; que, por lo tanto, en él se encuentra, en lugar de una refutación, una confirmación de mi concepción, según la cual la teología en su totalidad se divide en doctrina de la naturaleza y doctrina del hombre.

Mi primer volumen concluye con Spinoza. Es el único entre los filósofos modernos que ha proporcionado los primeros elementos para una crítica y un conocimiento de la religión y de la teología; es el primero en ponerse en contradicción positiva con la teología; el primero en decir de manera clásica que el mundo no puede ser considerado como efecto u obra de un ser personal que actúa según intenciones y fines; el primero en hacer valer a la naturaleza en su significado filosófico-religioso. Por eso expresé con alegría mi admiración por él; sólo le critiqué –aún cohibido dentro de las antiguas concepciones teológicas– que haya determinado que aquel ser que no actúa ni según fines ni según voluntad ni conciencia sea el ser más acabado, [el ser] divino, separándose así de un desarrollo que concibiera al ser humano consciente sólo como una parte, un *modus* –tal como Spinoza lo expresa en su lengua –en lugar de la culminación del ser inconsciente.

En las antípodas de Spinoza está Leibniz, a quien dediqué un volumen especial. Si a Spinoza se le asigna el honor de haber convertido a la teología en la doncella de la filosofía, se le asigna al primer filósofo alemán del tiempo moderno, a saber, a Leibniz, el honor –o el deshonor– de haber colocado a la filosofía nuevamente bajo las riendas de la teología. Esto lo hizo Leibniz especialmente en su famosa *Teodicea*. Como ya es sabido, Leibniz escribió este libro por galantería hacia una reina prusiana cuya fe había sido intranquilizada por la duda de Bayle. Pero la dama para la que Leibniz realmente escribió y a la que le hacía la corte era la teología. Sin embargo, no lo hizo al gusto de los teólogos. Leibniz cumplió con ambas partes, y justamente por ello no satisfizo a ninguna. No quiso ni ofender ni herir a nadie; su filosofía es una diplomática galantería filosófica. Hasta las mónadas, es decir, las entidades de las que, según él, surgen todos los seres sensibles, no ejercen ninguna influencia física entre sí, a fin de que a ninguna le ocurra ningún daño. Pero aquel que no quiere ni ofender ni herir, aunque sea involuntariamente, carece de toda energía, de toda eficacia; puesto que no se puede dar un paso sin pisar a ningún ser, no se puede beber una sola gota de agua sin tragar ningún microorganismo. Leibniz es un hombre intermedio entre la época medieval y la moderna; es, tal como lo denominé, el Tycho Brahe filosófico; pero, precisamente por esta indecisión suya, [es] hasta hoy en día el ídolo de todas las mentes indecisas y carentes de energía. Ya en la primera edición, publicada en 1837, fueron objeto de mí crítica el punto de vista teológico de Leibniz y, al mismo tiempo, –y a instancias suyas– la teología. El punto de vista desde el cual hice esta crítica, era ciertamente en realidad el spinozista o abstracto-filosófico, a saber, aquel según el cual yo diferenciaba estrictamente entre el punto de vista teórico y práctico del hombre: aquél como propio de la filosofía y éste, de la teología. Yo digo que, desde el punto de vista práctico, el hombre refiere las cosas únicamente a sí mismo, a su utilidad y beneficio; desde el teórico, refiere las cosas a sí mismo. Por eso es necesaria, digo ahí, una diferencia esencial entre la teología y la filosofía: quien confunde a ambas, confunde esencialmente diferentes puntos de vista, produciendo un engendro.

Quienes reseñaron ese escrito se han demorado violentamente con esta diferenciación, pero han pasado por alto que ya Spinoza en su *Tratado teológico político* considera y critica la teología y la religión desde este mismo punto de vista; de modo que incluso el mismo Aristóteles, de haber hecho de la teología el objeto de su crítica, no la podría haber criticado de otro modo. Además, el punto de vista, desde el cual yo critiqué la teología en

aquel momento, no es de ningún modo el punto de vista de mis escritos posteriores; de ningún modo es mi punto de vista definitivo y absoluto, sino sólo uno relativo y determinado históricamente. Por eso, en la nueva edición de mi *Exposición, evolución y crítica de la filosofía de Leibniz* sometí a la teodicea y la teología de Leibniz a una nueva crítica, así como a su neumatología o doctrina del espíritu, conectada con ellas.

Clase Nº 2

Del mismo modo que Leibniz es el polo opuesto de Spinoza, el polo opuesto de Leibniz, particularmente en el respecto teológico, es el sabio escéptico francés *Pierre Bayle*. El "*Audiatur et altera pars*" no sólo vale en el derecho, sino también en la ciencia en general. De acuerdo con esta máxima, hice que el filósofo francés no creyente o, al menos, dubitativo, viniera después del filósofo alemán creyente o, al menos, creyente racionalista, en la secuencia de mis escritos. Además, el motivo de ese escrito no era de ningún modo un interés científico, sino práctico. Del mismo modo que, en general, mis escritos se oponen a una época en la que se quería espantar violentamente a la humanidad hacia el oscurantismo de los siglos del pasado, lo mismo en el caso de mi *Pierre Bayle*. Fue publicado en una época en la que se había vuelto a encender del modo más violento y horrible la vieja lucha entre en el catolicismo y el protestantismo, sobre todo en Baviera y en la Prusia Renana.

Bayle fue uno de los primeros luchadores destacados a favor de la ilustración, la humanidad y la tolerancia, libre de las cadenas tanto de la fe católica como de la protestante. A través de esa voz del pasado fue el objeto de mi *Pierre Bayle* enseñar y avergonzar a un presente trastornado y encolerizado. El primer capítulo trata el catolicismo, cuya esencia, con sus monasterios, santos, el celibato de sus sacerdotes, etc., caractericé como la contradicción entre carne y espíritu, a *diferencia* del protestantismo. El segundo se ocupa del protestantismo, cuya esencia caractericé como la contradicción entre fe y razón, a *diferencia* del catolicismo. El tercero trata la contradicción entre la teología y la filosofía, la ciencia en general: pues sostengo que, para la teología, sólo es verdadero lo que es sagrado para ella, en tanto que para la filosofía sólo es sagrado lo verdadero. La teología se basa en un principio especial, en un libro especial, en el que se supone que se encuentran todas las verdades, al menos aquellas necesarias y saludables para los hombres; por eso es forzosamente mezquina, exclusiva, intolerante, limitada. En cambio, la filosofía, la ciencia, no se basa en ningún libro especial, sino que encuentra la verdad únicamente en el todo de la naturaleza y de la historia; se basa en la razón, que es esencialmente universal, y no en la fe, que es esencialmente particular. El

cuarto capítulo se ocupa de la oposición o contradicción entre la religión y la moral, o sobre los pensamientos de Bayle sobre el ateísmo. Es decir, Bayle sostiene que el hombre carente de religión también puede ser moral, porque la mayoría de los hombres son y viven inmoralmente con y a pesar de su religión; que el ateísmo no se une necesariamente a la inmoralidad; que, por lo tanto, un Estado podría muy bien estar compuesto de ateos.

Así hablaba Bayle ya en 1680, cuando hace menos de un año un diputado (de la nobleza) tuvo la desvergüenza de declarar ante la asamblea prusiana unida que él quería saber garantizado el reconocimiento del Estado y la autorización para el ejercicio de sus derechos políticos para todas las confesiones religiosas, pero no para el ateísmo. El quinto capítulo se ocupa expresamente de la autonomía de la moral, su independencia de dogmas y opiniones religiosas: aquello que en el cuarto capítulo se demostraba con ejemplos de la historia y de la vida común, aquí se demuestra desde la naturaleza de la cuestión. El sexto capítulo trata la contradicción entre los dogmas cristianos y la razón; el séptimo, el significado de la contradicción entre fe y razón en Bayle. Es decir, Bayle vivió en aquella época en que la fe tenía todavía tal autoridad que incluso el hombre que, siguiendo a su razón, reconocía que algo era falso o absurdo, de todos modos se imaginaba poder creerlo o, incluso, se obligaba a creerlo. El octavo capítulo se ocupa de la importancia de Bayle y de su mérito como polemista en contra de los prejuicios religiosos de su época; finalmente, el noveno capítulo, trata el carácter y la significación de Bayle en la historia de la filosofía.

Con *Pierre Bayle* concluyeron mis trabajos históricos. Los nuevos filósofos, los modernos, los he tratado solamente como crítico, no como historiador. Cuando nos aproximamos a la filosofía moderna, nos encontramos enseguida con una enorme diferencia entre los primeros filósofos y los más recientes. Mientras que los primeros distinguían completamente entre filosofía y religión e incluso las contraponían entre sí (porque la religión se apoyaba en la sabiduría y autoridad divinas o, tal como lo expresa Spinoza, la religión tiene por objeto la utilidad, el bienestar del hombre, en tanto que la filosofía tiene por objeto la verdad), los filósofos más recientes vienen con la *identidad* entre filosofía y religión, al menos en lo que respecta a su contenido, a su esencia. Ahora bien, esta identidad es a lo que yo me opuse. Ya en 1830, cuando fueron publicados mis *Pensamientos sobre la muerte y la inmortalidad*, le recité los siguientes versos a un dogmático de la escuela hegeliana que sostenía que sólo hay una diferencia formal entre religión y filosofía y que la filosofía eleva a concepto aquello que la religión tiene en forma de idea:

"La esencia es, ella misma, la forma"; por eso cancelas el contenido del creer al cancelar la idea, su forma adecuada.

Le reproché a la filosofía hegeliana el convertir lo esencial de la religión en lo menos esencial y, viceversa, lo menos esencial en lo más esencial. La esencia de la religión es justamente aquello que la filosofía convierte en mera forma.

A este respecto, un escrito que merece mencionarse aquí es el breve folleto publicado en el año 1839, "Sobre filosofía y cristianismo".[30] En contra de todos los intentos conciliatorios, yo sostenía allí que la diferencia entre religión y filosofía es imborrable, puesto que ésta sería cuestión del pensamiento, del entendimiento, en tanto que aquélla sería cuestión del ánimo y de la fantasía. Pero la religión no comprendería solamente, como sostenía Hegel, imágenes fantasiosas agradables de pensamientos especulativos, sino más bien un elemento diferente del pensamiento, que no es la mera forma, sino la esencia de ella. Podemos nombrar este elemento con *una* palabra: sensualidad; pues también el ánimo y la fantasía arraigan en la "sensualidad". A quienes se sientan escandalizados por la palabra sensualidad, porque su uso lingüístico sólo da a entender la concupiscencia, les ruego que piensen que no sólo el estómago, sino también la cabeza, son seres sensibles. Para mí sensualidad no quiere decir otra cosa que la unidad verdadera, no pensada ni inventada sino existente, entre lo material y lo espiritual; por lo tanto, para mí es tanto como la realidad.

A fin de hacer clara y distinta esta diferencia entre religión y filosofía que acabo de presentar, recuerdo, por ejemplo, una doctrina que muestra esta diferencia de modo muy especial. Los filósofos antiguos enseñaban –al menos en parte– la inmortalidad, pero solamente la inmortalidad de la parte pensante de nosotros, sólo la inmortalidad del espíritu como contrapuesto a la sensualidad del hombre. Incluso hubo algunos que enseñaron explícitamente que la memoria, el recuerdo, se apaga y que sólo el pensamiento puro, una abstracción que ciertamente no existe para nada en la realidad, permanecería después de la muerte. Pero esta inmortalidad es abstracta, retirada y, por tanto, no es la religiosa.

El cristianismo critica esta inmortalidad filosófica, estableciendo en su lugar la perdurabilidad del hombre completo, real, corpóreo. Pues es esta perdurabilidad lo que nutre el alma y la fantasía, pero precisamente por ello, porque es sensible. Pero lo que vale de esta doctrina en particular vale

---

30 "Über Philosophie und Christentum", en *Beziehungen auf den der Hegelschen Philosophie gemachten Vorwurf der Unchristlichkeit*, 1839 (VII, 41 y sigs.). (N. de la T.)

para la religión en general. Dios mismo es un ser sensible, un objeto de la intuición, de la visión no corpórea, sino espiritual, es decir, de la intuición, de la fantasía. Por eso podemos reducir la diferencia entre filosofía y religión al hecho de que la religión es sensible, estética, en tanto que la filosofía es algo no sensible, abstracto.

A pesar de que ya en mis primeros escritos yo distinguía a la sensualidad como la esencia de la religión y opuesta a la filosofía, no pude sin embargo admitir la sensualidad de la religión, en primer lugar, porque es una sensualidad meramente fantástica y agradable, opuesta a la realidad. Así, para atenernos al ejemplo dado, el cuerpo, [cuya inmortalidad] religiosa se subraya como contrapuesta a la inmortalidad filosófica, es meramente un cuerpo fantástico y agradable, un cuerpo "espiritual", es decir, un cuerpo que no es un cuerpo. Por eso la religión es el reconocimiento, la afirmación de la sensualidad en contraposición con la sensualidad. En segundo lugar, tampoco pude admitir la sensualidad de la religión porque yo mismo todavía estaba ubicado en el punto de vista del pensador abstracto; todavía no había captado el significado completo de los sentidos. Al menos todavía no lo tenía totalmente claro. Llegué a admitir la sensualidad completamente, por un lado, a través de un nuevo estudio más profundo de la religión; por el otro lado, a través del estudio sensible de la naturaleza, para lo cual la vida en el campo me proporcionó la más bella ocasión. Recién en mis escritos filosóficos y filosófico-religiosos posteriores luché decididamente tanto contra la inhumanidad abstracta de la filosofía como contra la humanidad fantástica e ilusoria de la religión. Recién entonces, con total consciencia, reemplacé el ser del mundo retirado, meramente pensado y llamado Dios, por el mundo o el ser natural real, y el ser racional de la filosofía, alejado del hombre, robado a los sentidos, por el hombre real, sensible y dotado de razón.

Entre mis escritos filosófico-religiosos, la mejor visión general de mi carrera espiritual, mi desarrollo y sus resultados, se encuentra en *Pensamientos sobre la muerte y la inmortalidad*, ya que he tratado este tema tres veces: en 1830, cuando debuté como escritor, precisamente con aquella obra; en 1834, con el título *Abelardo y Eloísa*[31] y en 1846, con *Desde el punto de vista de la antropología*.[32] Los primeros pensamientos sobre este tema los escribí como pensador abstracto; los segundos, basándome en

[31] *Abälard und Eloïse oder der Schriftsteller und der Mensch (Eine Reihe humoristisch-philosophischer Aphorismen, [Abelardo y Eloísa o el escritor y el hombre (Una serie de aforismos humorístico-filosóficos)* Ansbach, 1832. (N. de la T.)

[32] *Vom Standpunkt der Anthropologie* (1846?). (N. de la T.)

la oposición entre los elementos del pensar y los de la sensibilidad; los terceros, desde el punto de vista del pensador que se ha reconciliado con los sentidos. O, más bien, los primeros, los escribí como filósofo; los segundos, como humorista y los terceros, como ser humano. Pero, con todo, los *Pensamientos sobre la muerte y la inmortalidad* contienen, ya *en abstracto*, es decir, en pensamientos, lo que mis escritos posteriores contienen *in concreto*, es decir, expuestos y desarrollados.

Del mismo modo que en mis escritos posteriores, los últimos, puse a la naturaleza antes que al hombre, en aquel escrito polemizaba también contra una personalidad no natural, absoluta y, consecuentemente, a eternamente perdurable; en resumen, contra la personalidad fantástica, expandida sin límites más allá de la realidad, tal como es concebida en la creencia habitual en Dios y la inmortalidad. El primer parágrafo se denomina "El fundamento metafísico o especulativo de la muerte" en el extracto de este escrito publicado en mis *Obras completas*. Trata la relación de la personalidad con el ser o la naturaleza. Allí sostengo que el límite de la personalidad es la naturaleza, por el sentido cuando no por las palabras; cada cosa externa a mí es un indicio de mi finitud, una prueba de que no soy un ser absoluto, que tengo mi límite en la existencia de otros seres y que, por lo tanto, no soy una persona inmortal. Esta verdad, expresada primero en general o metafóricamente, se sigue exponiendo en los otros parágrafos. El siguiente se llama: "El fundamento físico de la muerte". Allí se dice que le pertenece fundamentalmente a la esencia de la personalidad del hombre, a su personalidad, la determinación espacial o temporal. Ciertamente, el hombre no sólo es un ser espacial en general, sino también un ser esencialmente terrenal, indiscernible de la tierra. Por eso, ¡qué ridículo es pretender concederle a un ser así una existencia eterna y supraterrenal! Resumí este pensamiento de la siguiente manera:

> Allí donde despertaste a la luz, volverás a dormirte alguna otra vez
> La Tierra nunca lo libera a uno de su dominio.

El tercer y último parágrafo se titula "El fundamento espiritual o psicológico de la muerte". La idea fundamental es, simplemente, que la personalidad no sólo está determinada corporal o sensorialmente, sino que también está determinada espiritualmente y que es limitada. El hombre tiene una cierta vocación, posición, tarea, en la gran comunidad humana, en la historia. Pero justamente por ello no puede tener una perdurabilidad eterna. Sólo perdura en las obras, en las acciones que ha producido dentro de su esfera, dentro de su tarea histórica. Ésta es la inmortalidad moral,

ética. Esta idea del tercer y último parágrafo es también la idea fundamental que desarrollo todavía más en "Aforismos humorístico-filosóficos".[31] Sólo en sus obras el hombre posee inmortalidad espiritual, ética o moral. El alma humana es aquello que el hombre ama y ocupa con pasión. El alma del hombre es tan distinta, tan determinada como lo son los hombres. La inmortalidad, en el sentido antiguo del término, aquella perdurabilidad eterna e ilimitada, sólo es apta para un alma indeterminada y vaga que no existe en absoluto en la realidad, que es una mera abstracción y fantasía humana. Pero justifiqué esas ideas, las ideas fundamentales de aquel escrito, con el ejemplo particular del escritor, cuya alma inmortal no es otra cosa que el espíritu de sus escritos.

Por tercera y última vez me ocupé de la inmortalidad en mi tratado "La cuestión de la inmortalidad desde el punto de vista de la antropología" ["Die Unsterblichkeitsfrage vom Standpunkt der Anthropologie"]. El primer parágrafo se ocupa de la creencia general en la inmortalidad, de la creencia tal como se presenta en todos, o en la mayoría, de los pueblos en estado de niñez o de incultura. Aquí muestro que los que creen en la inmortalidad subsumen la creencia de los pueblos bajo sus propias ideas; que ellos en verdad no creen en otra vida, sino en ésta; que la vida de los muertos es solamente la vida en el reino del recuerdo; que el muerto vivo es sólo la imagen personificada que el vivo [tiene] del muerto. Además, muestro que, si uno desea una inmortalidad personal o individual, debe creer en ella únicamente en el sentido de los pueblos naturales y sencillos, según los cuales, el hombre después de la muerte es completamente igual a como era antes de la muerte, con las mismas pasiones, ocupaciones y necesidades, ya que el hombre no puede separarse de ellas.

El segundo parágrafo trata de la necesidad subjetiva de la creencia en la inmortalidad, es decir, de los fundamentos internos, psicológicos, que producen en el hombre la creencia en su inmortalidad. La conclusión final de este parágrafo es que la inmortalidad es, en realidad, una mera necesidad soñadora, ociosa que, saliendo más allá de su vida, vaga en la fantasía, pero que no es [ninguna necesidad] activa, concerniente a la vida real del hombre. El tercer capítulo se ocupa de la "creencia crítica en la inmortalidad", es decir, del punto de vista desde el cual ya no se cree que los hombres de carne y hueso existan después de la muerte, sino que se distingue críticamente entre una esencia mortal del hombre y una inmortal. En cambio, sostengo que en esta misma creencia recae la necesidad

[31] En *Abelardo y Eloísa (op. cit.)*. (N. de la T.)

de la duda de la crítica, pues está en contradicción con el sentimiento de unidad y con la conciencia de unidad del hombre, que, incrédulo, rechaza tal división y partición crítica del ser humano. Finalmente, el último parágrafo trata la creencia en la inmortalidad tal como es válida todavía hoy entre nosotros, como "creencia racional en la inmortalidad", la cual, en su insuficiencia y discordia entre creencia e incredulidad, parecería admitir la inmortalidad, pero en verdad la niega, ya que antepone la incredulidad a la creencia, el más acá al más allá, el tiempo a la eternidad, la naturaleza a la divinidad, el cielo profano de la astronomía al cielo religioso.

Con esto he dado un breve y superficial bosquejo del contenido de mis ideas sobre la inmortalidad y la muerte. He considerado oportuno hacerlo porque la inmortalidad, habitualmente y con todo derecho, constituye una parte fundamental de la religión y la filosofía de la religión. Pero aquí voy a dejar de lado esta creencia; al menos la voy a tratar sólo en la medida en que se conecta con la creencia en Dios o, mejor dicho, [en la medida en que] es lo mismo que ella.

Clase N° 3

Llego ahora a aquellos de mis escritos que abarcan el contenido y el objeto de estas clases: mi doctrina, religión, filosofía o como se las quiera llamar. Brevemente, mi doctrina sostiene que *la teología es antropología*, es decir, que en el objeto de la religión, que en griego llamamos *theos* y en español Dios, no se habla de otra cosa sino de la esencia deificada del hombre. Por consiguiente, la religión o, lo que es lo mismo, la historia de Dios, no es otra cosa que la historia del hombre, pues las religiones son tan diferentes como son diferentes los dioses, y las religiones son tan diferentes como son diferentes los humanos. Pues bien (con el fin de ilustrar y explicar inmediatamente con un ejemplo, que es algo más que un mero ejemplo), el dios griego o romano o, en general, pagano, tal como lo reconocen nuestros teólogos y filósofos, no es más que el objeto de la religión pagana. Un ser que tiene existencia únicamente en la fe y en la imaginación de un pagano, pero que no tiene existencia para un pueblo o un hombre cristianos y, consecuentemente, es una mera expresión, una imagen, del espíritu y la esencia paganos, al igual que el dios cristiano no es más que un objeto de la religión cristiana y, consecuentemente, es sólo una expresión característica del espíritu y de la esencia cristianos. La diferencia entre el dios pagano y el dios cristiano no es más que la diferencia entre el hombre o el pueblo pagano y el [hombre o el pueblo] cristiano. El pagano es un patriota, el cristiano un cosmopolita; consecuentemente el dios del pagano es patriótico y el dios del cristiano, en cambio, cosmopolita, es decir, el pagano tenía un dios limitado por la nación porque el pagano no se elevaba por sobre el límite de su nacionalidad; la nación estaba por sobre los hombres; pero el cristiano tiene un dios universal, general, que abarca a todo el mundo, porque él mismo se eleva por sobre el límite de su nacionalidad, sin que el valor y la esencia del hombre se circunscriban a una nación determinada.

La diferencia entre el politeísmo y el monoteísmo no es más que la diferencia entre las especies y los géneros. Las especies son muchas, pero el género es sólo uno, pues consiste en aquello en lo que coinciden las diferentes especies. Entonces hay diferentes especies humanas, razas, troncos o como se los quiera llamar, que pertenecen todas ellas a un género,

al género humano. El politeísmo se siente como en su casa allí donde el hombre no se eleva por sobre el concepto de especie humana, donde el hombre sólo reconoce al hombre de su misma especie como un ser semejante, con los mismos derechos e igualmente capaz. Pero en el concepto de especie se encuentra la multiplicidad; por consiguiente, cuando el hombre convierte la esencia de la especie en un ser absoluto hay muchos dioses. Pero el hombre se eleva al monoteísmo cuando se eleva al concepto del género, en el que coinciden todos los hombres, en el que se desvanecen las diferencias de especie, de tronco o de nacionalidad. La diferencia entre el dios único o, lo que es lo mismo, el dios general del monoteísmo y los muchos dioses o, lo que es lo mismo, los dioses específicamente nacionales de los paganos o politeístas, no es más que la diferencia entre los muchos hombres diferentes y entre el hombre o el género, donde todo es uno. El carácter de evidente, palpable o manifiesto de los dioses politeístas no es otra cosa que la evidencia de las diferencias de especie y de nacionalidad humanas (por ejemplo, el griego se diferencia evidente, palpable o manifiestamente de otros pueblos); la invisibilidad, la no manifestación del Dios monoteísta no es otra cosa que la no manifestación, la invisibilidad del género donde todos los hombres coinciden y que, en tanto tal, no existe sensible o palpablemente, pues sólo existen las especies. En síntesis, la diferencia entre el politeísmo y el monoteísmo se reduce a la diferencia entre la especie y el género. Sin duda, el género es diferente de la especie, puesto que allí dejamos de lado precisamente las diferencias específicas; pero justamente por ello el género no es un ser autónomo propio: es simplemente lo que las especies tienen en común.

Así como el concepto genérico de piedra es, por decirlo así, un concepto extra-mineral que va más allá del reino de las piedras, aunque sea diferente del concepto de guijarro, calcáreo, canto rodado, no designa específicamente ninguna piedra determinada, precisamente porque las abarca a todas. Del mismo modo, el Dios en general, el Dios único universal, está desprovisto de todas las propiedades corporales y sensibles de los muchos dioses, excepto la de la esencia del género humano; más bien, es solamente el concepto objetivado y personificado de la humanidad. O, dicho más claramente, si los dioses politeístas son seres (Wesen) humanos, el Dios monoteísta es también un ser humano *tanto como el hombre*, aun si va más allá de las muchas especies humanas particulares, más allá de los judíos, los griegos, los indios; pero no por eso es un ser sobrehumano. Por lo tanto, no hay nada más ridículo que hacer que el Dios cristiano venga desde el cielo a la tierra, derivando el origen de la religión cristiana de la

manifestación de un ser diferente del ser humano. El Dios cristiano ha surgido del hombre tanto como lo ha hecho el dios pagano.

Ésta es mi visión o doctrina, según la cual el secreto de la teología es la antropología y según la cual la esencia de la religión se manifiesta tanto subjetiva como objetivamente y se expresa como la esencia del hombre. La desarrollé primero en mi escrito *La esencia del cristianismo* y, después, en varios escritos y ensayos que se refieren a ese libro como, por ejemplo, "La esencia de la fe según Lutero" ["Das Wesen des Glaubens im Sinne Luthers"] en 1844; "La diferencia entre la deificación humana pagana y cristiana" ["Der Unterschied der heidnischen und christlichen Menschenvergötterung"]; finalmente, en la segunda edición de mi *Historia de la filosofía* en diversas oportunidades y en mis *Fundamentos de la filosofía [Grundsätze der Philosophie]*.

Mi visión o doctrina expresada en *La esencia del cristianismo* o, más precisamente, mi doctrina, *tal como la expresé o pude expresar en ese escrito* de acuerdo con su objeto, tiene, por otro lado, una gran laguna, por lo que ha dado lugar a los malentendidos más absurdos. Dado que en *[La esencia del] cristianismo*, fiel a mi objeto, prescindí de la naturaleza, ignoré a la naturaleza, porque el propio cristianismo la ignoraba; dado que el cristianismo es idealismo, coloca en la cima a un dios ajeno a la naturaleza y cree en un dios o espíritu que hace al mundo por medio del mero pensar y desear, [un mundo] que por lo tanto no existiría sin su pensar y su desear; dado que yo, entonces, en *La esencia del cristianismo*, me ocupé solamente de la esencia del hombre, comencé mi escrito ocupándome directamente de él, precisamente porque el cristianismo no adora ni al Sol, la Luna, la Tierra, el fuego o el aire, sino a fuerzas que constituyen al ser humano a diferencia de la naturaleza, a saber, la voluntad, el entendimiento, la conciencia, como fuerzas divinas y como la esencia de lo divino; por eso pensaron que yo consideraba que el ser humano surgía de la nada, que lo convertía en un ser que no presupone nada y que mi supuesta divinización del hombre se oponía al inmediato sentimiento de dependencia, a la creencia del entendimiento y de la conciencia natural de que sin duda el hombre no se ha creado a sí mismo, que es un ser dependiente y creado y que, por consiguiente, el fundamento de su existencia se encuentra fuera de él: de él y más allá de sí mismo remite a otro ser.

Señores, ustedes tienen toda la razón, les decía en mis pensamientos a mis críticos y a los que se burlaban de mí: sé tan bien como ustedes, e incluso mejor, que un ser humano concebido sólo para sí y absolutamente es un absurdo, una quimera idealista. Pero el ser que presupone el hombre,

al que [el hombre] necesariamente refiere, sin el cual ni su existencia ni su esencia pueden ser concebidas, este ser, señores míos, *no es otra cosa que la naturaleza,* y no vuestro Dios.

Esta laguna dejada en *La esencia del cristianismo* la rellené recién en 1845, en un escrito pequeño, aunque rico en contenido, a saber, *La esencia de la religión.*[34] Un escrito que, tal como ya lo dice el título, se diferencia de *La esencia del cristianismo* en que no trata solamente de la esencia de la religión cristiana, sino de la esencia de la religión en general; consecuentemente, también de las religiones precristianas, paganas y naturales. Por su objeto, tenía aquí mayor libertad de movimiento y, por tanto, la oportunidad de dejar sin efecto la aparente parcialidad idealista que, a los ojos de mis críticos sin espíritu crítico, asumí en *La esencia del cristianismo*; además, tenía suficiente espacio como para subsanar las carencias de *La esencia del cristianismo.* Sin duda se sobreentiende aquí que aquí tampoco las he subsanado en el sentido de la teología y de la filosofía teísta o teológica. Entonces, lo más claro es detallar la tarea de ambos escritos y la relación entre ambos.

Los teólogos o teístas distinguen en general entre las propiedades físicas y morales de Dios. Pero Dios es, como ya se ha dicho, el nombre con el que en general se alude al objeto de la religión. Dios, dice Leibniz, por ejemplo, debe ser considerado de modo doble: *físicamente*, como creador del mundo, *moralmente,* como el monarca, el que dicta las leyes a los hombres. Según sus propiedades físicas, como la principal es el *poder*, es la causa de los seres físicos, de la naturaleza; según su propiedad moral, cuya especialización es el *bien,* Dios es la causa de los seres morales, de los hombres. En *La esencia del cristianismo*, Dios era mi objeto sólo como ser moral; por lo que, necesariamente en *La esencia del cristianismo* no podía dar ninguna imagen completa de mi concepción y doctrina. La otra mitad de Dios, que dejaba de lado allí, sus propiedades físicas, tuve que darlas en otro escrito, donde también se habla de la religión natural, la religión que tiene principalmente por objeto al Dios físico. Pero, tal como he mostrado en *La esencia del cristianismo*, Dios, visto desde sus propiedades morales o espirituales, no es otra cosa que la esencia divinizada y objetivada del hombre, por lo tanto, la teología, en verdad, en su último fundamento y resultado final no es más que antropología. Así, mostré en *La esencia de la religión* que el Dios físico o Dios, si se lo considera como la causa de la naturaleza, las estrellas, los árboles, las piedras, los animales y los hombres,

[34] *Das Wesen der religion,* 1845. Trad. cast. de C. Siburu: Rosario, Editorial Rosario, 1948. (N. de la T.)

en tanto son, también, seres físicos naturales, no expresa otra cosa que la esencia divinizada, personificada, de la naturaleza, por lo tanto el secreto de la filosofía teológica es solamente la física o fisiología, aquí fisiología no en el sentido más estrecho que tiene actualmente, sino en su antiguo sentido universal, según el que significa ciencia natural en general. Por eso, cuando antes mi doctrina se resumía en la oración: *la teología es antropología*, debo agregar ahora para completarla: *y fisiología*.

Mi doctrina o concepción se resume por tanto en dos palabras: *naturaleza* y *hombre* a la vez. La esencia que yo presupongo en el hombre, la esencia que es la *causa* o el *fundamento* del hombre, a la cual le debe su surgimiento y existencia, para mí no es ni se llama Dios –una palabra mística, indeterminada y ambigua– sino *naturaleza*, una palabra y una esencia claras, sensibles e inequívocas. Pero el ser en el que la naturaleza se convierte en un ser personal, consciente e inteligente, es, para mí, el ser humano. El ser inconsciente de la naturaleza es, para mí, el ser eterno aún no existente, si bien el primer ser, el primero según el tiempo, no según su rango, el primero *físicamente* y no *moralmente*.

Mi doctrina, en cuanto tiene como punto de partida a la naturaleza y se apoya en la verdad de la naturaleza, haciéndola valer en contra de la teología y la filosofía, está expuesta en el último escrito mencionado, aunque referida a un objeto positivo e histórico, la religión natural. Pues no desarrollo ninguna de mis doctrinas e ideas en la bruma azul de la abstracción, sino siempre sobre el fundamento y suelo de los objetos y fenómenos históricos, reales e independientes de mi pensamiento. Del mismo modo, mi concepción o doctrina de la naturaleza se apoya sobre el fundamento y suelo de la religión natural. A propósito de ello, en ese escrito no me explayé solamente sobre la esencia de la religión natural, sino que, al mismo tiempo, di un suscinto esbozo del proceso evolutivo de la religión desde sus primeros elementos hasta su conclusión en la religión idealista del cristianismo. Por eso no contiene otra cosa que una apretada historia espiritual o filosófica de la religión de la humanidad. Subrayo el epíteto *espiritual*, pues una historia formal de la religión en sentido propio, una historia en la que se explican y salmodian las diferentes religiones, una tras otra y, además, se diferencian generalmente una por sobre la otra según criterios sumamente arbitrarios, no era mi finalidad hacer algo así. Además de las grandes diferencias entre religión natural y espiritual o humana, me interesaba ocuparme de lo igual, lo idéntico o común entre las religiones, más que de sus diferencias, a menudo muy pequeñas y arbitrarias. En definitiva, en ese escrito me interesaba ocuparme de captar

la esencia de la religión y de la historia sólo en la medida en que sin ella no se puede comprender la religión.

Y de ningún modo he tratado de la propia esencia de la religión –ni en ese escrito ni, en general, en ningún otro– por razones solamente teóricas o especulativas, sino también, y esencialmente, por razones prácticas. Lo que me interesaba de la religión y me interesa todavía hoy depende de la medida en que –aunque sea sólo en la fantasía– la religión sea el fundamento de la vida humana, el fundamento de la moral y de la política. Lo que me interesaba y me interesa todavía hoy es, sobre todo, iluminar la oscura esencia de la religión con la antorcha de la razón, a fin de que el hombre finalmente deje de ser un botín [de guerra], a merced de todos aquellos poderes enemigos del hombre que desde siempre se han servido del oscurantismo religioso para el sometimiento del hombre. Era mi intención demostrar que los poderes ante los que hombre se inclina y a los que teme en la religión, por los que incluso no se espanta de consumar sangrientos sacrificios humanos para hacerlos valer en su provecho, son meras creaciones de su propio corazón servil y temeroso, de su entendimiento inculto; demostrar que, en general, el ser que el hombre, en la religión y en la teología, coloca frente a sí como un ser diferente de sí mismo, es su propia esencia, para que el ser humano que, inconscientemente, se autogobierna y autodetermina por medio de su propia esencia, haga en el futuro de su propia esencia, la esencia humana, el fundamento de ley y de determinación, el fin y la medida de su moral y de su política. Y así es; así debe ser. Mientras que, hasta ahora, la religión desconocida, la religión oscurantista, ha sido el principio supremo de la política y de la moral, a partir de ahora, o algún día, la religión conocida, la que se explica en el ser humano, será la que determine el destino de los hombres.

Precisamente, este fin, el reconocimiento de la religión para la promoción de la libertad humana, la independencia, el amor y la dicha, ha determinado también la extensión de mi tratamiento histórico de la religión: he dejado de lado todo lo que es indiferente para ese fin. Pueden encontrarse en incontables libros exposiciones históricas de las diferentes religiones y mitologías de los pueblos *sin conocimiento de la religión*. Pero, así como antes escribí, ahora voy a dictar clases. El fin de mis escritos y también el de mis clases, será liberar a los hombres, convertirlos, de teólogos en antropólogos, de teófilos en filántropos, de candidatos para el más allá en estudiantes del presente, de sirvientes religiosos y políticos de la monarquía y aristocracia celeste y terrenal en ciudadanos de la tierra conscientes.

Por lo tanto, mi fin no es para nada un fin negativo o negador, sino uno positivo; sólo niego el ser ilusorio [y] fantástico de la teología y la religión, con el fin de afirmar el ser real del hombre. No hay ninguna palabra de la que se ha abusado tanto en tiempos recientes como la palabra negativa. Si niego algo en el ámbito del conocimiento, algo de la ciencia, tengo que dar los fundamentos de ello. Pero los fundamentos enseñan, aseguran la luz, crean en mí conocimientos: toda negación científica es un acto espiritual positivo. Sin duda que se sigue de mi doctrina que no existe ningún Dios, es decir, que no existe ningún ser abstracto, no-sensorial, diferente de la naturaleza y del hombre, que decide por el destino del mundo y de la humanidad según su gusto. Pero esta negación no es más que una consecuencia del conocimiento de la esencia de Dios, del conocimiento de que esa esencia no expresa otra cosa que la esencia de la naturaleza, por un lado, y la esencia del hombre, por el otro.

Por cierto, ya que tiene que haber un rótulo para todo, se puede llamar "ateísmo" a esta doctrina; pero no hay que olvidar que con este nombre no se dice nada, al menos se dice tan poco como con la palabra teísmo. *Theos*, Dios, es un mero nombre que abarca absolutamente todo: su contenido es tan diverso como lo son los hombres y las épocas y de ello depende qué se entienda por Dios. Por ejemplo, en el siglo XVIII el significado de esta palabra estaba todavía tan demarcado por la ortodoxia cristiana con límites tan estrictos que hasta Platón pasaba por ateo porque no había enseñado la creación *ex nihilo* y, por tanto, no se podía distinguir adecuadamente al creador de su creación. Del mismo modo, en los siglos XVII y XVIII se consideraba casi unánimemente que Spinoza era un ateo; incluso, si mi memoria no me engaña, en un *Lexikon* latino del siglo XVIII, "ateo" se traduce precisamente como *Assecla spinozae [adepto a Spinoza]*. Pero el siglo XIX lo ha tachado a Spinoza de la lista de los ateos. Así cambian los tiempos y, con ello, los dioses de los hombres. Entonces, se dice tan poco en: "Dios existe" o "creo en Dios" como en "Dios no existe" o "no creo en Dios". Todo depende, sea el teísmo o el ateísmo, únicamente del contenido, del fundamento y del espíritu. Pero paso a la cosa misma, es decir, a mi escrito sobre *La esencia de la religión* que utilizaré como base de estas lecciones.

Clase N° 4

Entonces, el primer parágrafo de *La esencia de la religión* sostiene, en resumen, que el fundamento de la religión es el sentimiento de dependencia. Pero el objeto original de tal sentimiento de dependencia es la naturaleza; la naturaleza es, entonces, el primer objeto de la religión.

El contenido de este parágrafo se divide en dos partes: la primera aclara el origen o fundamento subjetivo de la religión; la segunda se refiere al primer objeto, o sea, el original, de la religión. Primero, sobre aquella parte: los filósofos llamados especulativos me han achacado al respecto que yo convierto al sentimiento de dependencia en el origen de la religión. La expresión "sentimiento de dependencia" tiene, según ellos, mala fama, desde que Hegel, frente a Schleiermacher (quien es sabido que elevó el sentimiento de dependencia a la esencia de la religión), ironizó que también el perro debería tener religión porque siente que depende de sus amos. Los filósofos llamados especulativos son, por otro lado, *aquellos filósofos* que no establecen sus conceptos según las cosas, sino más bien [establecen] las cosas según sus conceptos. Y por eso resulta completamente indiferente si mi explicación se acomoda al gusto y al sentido de los filósofos especulativos: sólo se trata de si se adecua a su objeto, a su cuestión. Y éste es el caso aquí. Si observamos las religiones, sea de las de los salvajes descriptos por viajeros o de las de los pueblos civilizados , si miramos hacia nuestro propio interior, inmediata e infaliblemente accesible a la introspección, no encontramos ninguna otra explicación psicológica de la religión adecuada y comprehensiva que el sentimiento o la consciencia de dependencia.

Los antiguos ateos e, incluso, muchos teístas, sea antiguos o modernos, han considerado el temor, que no es otra cosa que la manifestación más popular, más evidente, del sentimiento de dependencia, como fundamento de la religión. Es generalmente conocida la sentencia del poeta romano: "*Primus in orbe deos fecit timor*", primero es decir, el temor creó a los dioses en el mundo. Para los romanos, incluso la palabra temor, "*metus*", significa religión, y, viceversa, la palabra "*religio*" a veces significa temor, respeto; por eso un *dies religiosus*, un día religioso, es para ellos tanto como un día desdichado, un día temido. Incluso nuestra [palabra] alemana *Ehrfurcht*

(veneración) –la expresión de la veneración religiosa más sublime– es, tal como lo expresa la palabra, un compuesto de *Ehre (honor)* y *Furcht (temor)*. La descripción de la religión como el temor se confirma sobre todo por la experiencia de que casi todos o al menos muchos pueblos primitivos tienen por objeto de la religión únicamente o principalmente a manifestaciones o efectos naturales pavorosos o terroríficos.

Los pueblos primitivos como, por ejemplo, en África, Asia del Norte y América, le temen –como aduce Meiners en su *Historia general y crítica de las religiones*[35] en base a descripciones de viajes– "a los ríos, sobre todo en aquellos lugares donde se forman remolinos o sitios peligrosos. Si viajan por aquellos lugares, ruegan misericordia o perdón, o se golpean el pecho, mientras arrojan allí sus sacrificios. Algunos reyes negros que han elegido al mar como fetiche, le temen tanto que ni siquiera se atreven a mirarlo y mucho menos navegar en él, puesto que creen que mirar a aquella divinidad temible los mataría en el acto." Del mismo modo, tal como Marsden describe en su *Descripción natural y civil de la isla Sumatra*,[36] los Redschang, que viven alejados de la costa, la primera vez que ven el mar le ofrendan tortas y pasteles, rogándole que no les haga ningún mal.

Los hotentotes –tal como expresan los viajeros teístas imbuidos de sus ideas religiosas– creen en un ser superior, aunque no lo adoran; adoran, en cambio, al "*espíritu maligno*" que, según su opinión, es el creador de todo mal que ellos encuentran en el mundo. Sin embargo, debo observar aquí que las noticias de los viajeros, al menos las primeras, referidas tanto a las ideas religiosas de los hotentotes como a las de los salvajes, son muy contradictorias. También en India hay regiones "donde la mayoría de los habitantes no tiene ningún otro culto religioso que el de los *espíritus malignos*... Cada uno de esos poderes malignos tiene su propio nombre y goza de una adoración más o menos esmerada, según se lo considere más feroz o poderoso." (Stuhr, *Los sistemas religiosos de los pueblos paganos de Oriente.*)[37] Asimismo, aquellas tribus americanas que reconocen "un ser supremo", adoran, según los relatos de viajeros teístas, sólo a los "espíritus malignos" o seres malignos a los que le atribuyen todas las desgracias y males, las enfermedades y los dolores que les aquejan, a fin de tranquilizarlos por

[35] Christoph Meiners (1747-1810), *Allgemeine und kritische Geschichte der Religionen*, vols. I y II. Hannover (1806 und 1807). (N. de la T.)

[36] William Marsden (1754-5– 1836), *History of Sumatra*, 1783 [título citado por Feuerbach: *Natürlichen und bürgerlichen Beschreibung der Insel Sumatra*]. (N. de la T.)

[37] Stuhr, Peter Feddersen, 1787-1851. *Die Religionssysteme der heidnischen Völker des Orients*, 1836. (N. de la T.)

medio de esta adoración; es decir, por el temor. Los romanos tenían como objetos religiosos incluso *enfermedades y epidemias*, la *fiebre*, el *tizón*, al que celebraban anualmente, la *mortalidad infantil* con el nombre de *Ordona*, desdicha; es decir, cosas, cuya adoración evidentemente no tenía ningún otro fundamento que el temor y ningún otro fin que hacerlos inocuos, al igual que los antiguos, como ha señalado, por ejemplo, Plinio el Viejo, o, también, [Aulus] Gellius, quien dijo que uno adora o celebra a los dioses, por un lado, *a fin de que sean útiles*, y, por otro lado, para apaciguarlos o aplacarlos *para que no causen daño*. En Roma, incluso, el temor mismo tenía un templo, al igual que en Esparta, donde, sin embargo, al menos según Plutarco, tenía un significado moral: el temor a acciones injuriosas o malas.

Además, se confirma la explicación de la religión por el temor por el hecho de que incluso en pueblos más espirituales la divinidad suprema es la personificación de las manifestaciones naturales que producen el *mayor grado* de temor en los hombres: la divinidad de la tempestad, del rayo y del trueno. Incluso hay pueblos en los que no existe otra palabra para dios que *trueno*, donde la religión no expresa otra cosa que la sensación aterradora que la naturaleza ejerce por medio del trueno en el oído, el órgano del temor en el hombre. Es sabido que, incluso entre los geniales griegos, el dios supremo se llamaba directamente "tronante". Lo mismo, el dios *Thor* o *Donar*, es decir, el dios del trueno de los antiguos germanos, al menos de los germanos del norte y de los finlandeses y letones; el dios primero, el más antiguo, el más adorado en general. Así como el filósofo inglés Hobbes deriva el entendimiento de los oídos al identificarlo con la palabra audible, estamos justificados en considerar, en base al hecho de que el trueno ha enclavado en el hombre la creencia en dioses, que el tamborileo en el oído es la caja de resonancia del sentimiento religioso y que el oído es la matriz de los dioses.

En efecto, si el hombre tuviera sólo ojos y manos, gusto y olfato, no tendría religión, pues estos sentidos son los órganos de la crítica y el escepticismo. El único sentido que se pierde en el laberinto auditivo hacia el reino de los espíritus o fantasmas del pasado y del futuro es el oído, el único temible, místico y creyente, tal como los antiguos observaron acertadamente al decir que "un testigo ocular vale más que mil testigos auditivos" y "los ojos son más confiables que los oídos" o "lo que uno ve es más cierto que lo que uno oye". Por eso la última religión espiritual, la cristiana, se apoya *conscientemente* sólo en el *verbo*, es decir, la palabra de Dios, y, consecuentemente, en el oído. "La fe –dice Lutero– viene de

escuchar la prédica del Señor"; "sólo el oído –dice en otro lugar– es necesario en la iglesia del Señor". Una observación al margen: de allí se explica cuán superficial es acercarse a la religión, sobre todo a sus fundamentos explicativos con frases huecas sobre el absoluto, lo trascendental e infinito; hace como si el hombre careciera de sentidos, como si éstos no contaran en la religión. Sin los sentidos el discurso del hombre carece de sentido en todas partes. Pero dejemos esta observación.

Aquella explicación se confirma además porque incluso los cristianos que, al menos teóricamente, asignan a la religión un origen y un carácter puramente trascendental y divino, también tienden a ser religiosos especialmente en aquellos sucesos y momentos de la vida que producen *temor* en el hombre. Cuando, por ejemplo, su Majestad el rey de Prusia, considerado por los cristianos devotos de la actualidad como el más destacado "rey cristiano", convocó al Parlamento Unido y ordenó que en todas las iglesias se suplicara la protección divina. ¿Pero cuál era la razón de este impulso y este decreto de su majestad? Sólo el temor a que los malvados vientos de la modernidad pudieran frustrar los planos concebidos por el proyecto del Parlamento Unido, esa obra maestra del arte de gobernar cristiano-germánico. Cuando, para dar otro ejemplo, hace algunos años la cosecha fue escasa, en todas las iglesias cristianas se suplicaba la gracia de Dios encarecida y ardientemente; incluso se organizaron días especiales de oración y penitencia. ¿Cuál era la razón? El miedo a la hambruna. A ello se debe también que los cristianos quieren colocarle todo tipo de cruz al cuello del no creyente o del "que carece de Dios" y que, desde luego que por amor y protección espiritual sienten la mayor alegría por el mal ajeno si les ocurre alguna desgracia, porque creen que ellos están destinados a convertirse, a creer en Dios, a ser religiosos.

Generalmente los teólogos y eruditos cristianos critican, al menos en sus cátedras o en sus escritos, que uno considere los casos recién expresados como manifestaciones características del principio religioso. Pero es característico de la religión –de la religión en su sentido habitual o, más bien, histórico, en el sentido de la palabra que predomina en el mundo– no lo que vale en los libros, sino [lo que vale] en la vida. Los cristianos se diferencian de los pueblos llamados paganos o incultos en que no convierten en dioses especiales a las causas de los fenómenos naturales que provocan su temor religioso, sino en una *propiedad especial* de su Dios. No se dirigen a dioses malvados, sino que se dirigen a su Dios cuando creen que está encolerizado o con el fin de que no se enoje con ellos, que no los castigue con males y desdichas. Entonces, así como para los pueblos

primitivos los dioses malvados son casi el único objeto de adoración, el Dios iracundo o enojado es también el principal objeto de adoración de los pueblos cristianos, y, por tanto, también en su caso el temor es el fundamento principal de la religión.

Finalmente, como confirmación de esta argumentación, mencionaré que los filósofos religiosos y los teólogos cristianos le han reprochado a Spinoza, a los estoicos y, en general, a los panteístas –cuyo dios no es otra cosa, visto a la luz, que la esencia desnuda de la naturaleza– que su dios *no es un dios*, es decir, ningún Dios propiamente religioso, porque no es propiamente un objeto del amor y del temor, sino sólo un objeto del entendimiento frío y desapasionado. Por tanto, al rechazar la explicación dada por los antiguos ateos de la religión como [provocada] por el temor, indirectamente estaban aceptando que el temor es al menos un componente esencial de la religión.

Pero, no obstante, el temor no es una explicación completa y suficiente de la religión, pero no sólo por la razón que algunos defienden, a saber, que el temor es un afecto transitorio (pues el objeto del temor permanece, al menos en la idea, y el rasgo específico del temor es ir más allá del presente, temer el mal eventual del futuro) sino porque también al temor le sigue, cuando el peligro ha pasado, un afecto contrario; y este afecto contrario al temor está ligado con el mismo objeto, aunque también con cierta atención y reflexión. Este sentimiento es el de la liberación del peligro, del temor y del miedo, el sentimiento de éxtasis, de alegría, de amor, de gratitud. Los fenómenos naturales que producen temor y terror tienen, la mayoría de las veces, resultados beneficiosos. El dios que destruye árboles, animales y personas con su rayo es el mismo que revive los campos y llanuras con sus lluvias. De allí de donde proviene el mal también proviene el bien; de donde viene el temor, también viene la alegría.

¿Por qué el alma humana no puede unir aquello que en la naturaleza tiene una y la misma causa? Sólo los pueblos que viven el momento presente, que son demasiado débiles, chatos o frívolos como para poder unificar diferentes impresiones, no tienen como madre de su Dios otra cosa que el temor, ya que el único objeto de su adoración religiosa está constituido por dioses malos y temibles. Es diferente el caso de los pueblos que no olvidan las propiedades benéficas y buenas por sobre las facetas que provocan temor y terror momentáneos. Aquí el objeto del temor se convierte en un objeto de adoración, de amor, de gratitud. Es el caso del dios Thor, el tronante de los antiguos germanos, al menos de los germanos del norte, "*el bueno y benéfico adalid de los hombres*", "el protector de la agricultura,

el dulce dios amigo del hombre", porque él es dios de la tempestad y, al mismo tiempo, dios de la lluvia fecundante y del sol. Por eso sería sumamente parcial, e incluso [sería] una injusticia hacia la religión considerar el temor como único fundamento y explicación de la religión.

Me diferencio *esencialmente* de los ateos y panteístas antiguos, quienes compartían en este sentido las mismas opiniones de los ateos –especialmente Spinoza –en que no sólo doy explicaciones y fundamentos negativos de la religión, sino también positivos; doy como explicación y fundamento de la religión no sólo la ignorancia y el temor, sino también los afectos opuestos al temor, los afectos positivos de la alegría, la gratitud, el amor y la adoración. Afirmo que *el amor, la alegría y la adoración* deifican tanto como el temor. En mis aclaraciones a la *Esencia de la religión* digo que "el sentimiento de haber superado penurias o peligros es totalmente diferente del [de penurias o peligros] presentes o temidos. Allí me refiero al objeto; aquí refiero el objeto *a mí*. Allí canto alabanzas; aquí lamentaciones. Allí agradezco; aquí ruego. El sentimiento de sufrimiento es práctico, teleológico; el sentimiento de gratitud es *poético, estético*. El sentimiento de sufrimiento es transitorio, el de gratitud es duradero; establece los lazos de amor y amistad. El sentimiento de sufrimiento es común, el de gratitud es noble; aquél adora a su objeto sólo en la desdicha; éste, también en la felicidad." Aquí tenemos una explicación psicológica de la religión, no sólo desde su lado común sino también desde [su lado] noble. Pero si no quiero ni puedo nombrar únicamente el miedo, la alegría o el amor como fundamento y explicación de la religión, ¿qué otra cosa puedo encontrar que se refiera a otro nombre, universal y que los abarque a ambos, sino el sentimiento de dependencia? El temor es sentimiento de muerte; la alegría, [sentimiento] de vida. El temor es el sentimiento de dependencia de un objeto sin el cual no soy *nada* o que está en condiciones de aniquilarme. La alegría, el amor, la gratitud, son sentimientos de dependencia respecto de un objeto por el cual yo soy algo, que me da el sentimiento, la conciencia, de que vivo por él, de que existo por él. Dado que vivo y existo por la naturaleza o Dios, los amo; porque sufro y muero por la naturaleza, la temo y la evito.

En síntesis, el hombre ama a quien le da los medios o las causas de su alegría de vivir y teme a quien le quita esos medios o tiene el poder de quitárselos. Pero ambos se unen en el objeto de la religión: lo mismo que es fuente de la vida es (en sentido negativo –si no la tengo–) también es fuente de la muerte. "Todo viene de Dios –dice en [el libro] Eclesiástico– dicha y desdicha, vida y muerte, pobreza y riqueza." "Los ídolos –dice

en el libro Baruc– (...) no deben tomarse por dioses ni llamarse dioses, pues no pueden ni *castigar ni ayudar* (...) no pueden ni maldecir a los reyes ni tampoco bendecirlos." Del mismo modo, el Corán, en la Sura N° 26, dirigiéndose a los idólatras: "Y [las imágenes de vuestros ídolos] ¿os escuchan cuando les invocáis? ¿Pueden *aprovecharos o haceros daño*?" Es decir, sólo puede ser objeto de la adoración religiosa un dios, aquello que puede maldecir o bendecir, dañar o ser útil, matar o dar vida, alegrar o aterrorizar.

Por lo tanto, el sentimiento de dependencia es el único nombre y concepto universal y correcto para referirse al fundamento psicológico o subjetivo de la religión y explicarlo. Ciertamente, no hay en la realidad ningún sentimiento de dependencia en tanto tal, sino siempre determinados sentimientos particulares cuando el hombre siente que depende de algo, como, por ejemplo (y para utilizar ejemplos de la religión natural) el sentimiento de hambre, de malestar, el temor a la muerte, la tristeza en un día sombrío, la alegría en un día luminoso, el dolor por el esfuerzo vano, por esperanzas perdidas debido a sucesos naturales destructivos; pero la tarea basada en la naturaleza del pensamiento y del lenguaje es, justamente, remitir los fenómenos particulares de la realidad a tales nombres y conceptos genéricos.

Una vez que hube rectificado y completado mi explicación de la religión a partir del temor, aún debo mencionar otra explicación psicológica de la religión. Los filósofos griegos decían que el asombro ante el curso regular de los astros celestes habría producido la religión, es decir, la adoración de los astros en sí o de algún ser que regularía aquel curso. No obstante, inmediatamente se vuelve evidente que esta explicación de la religión se refiere sólo al cielo, no a la tierra, sólo al ojo, no a los demás sentidos; sólo a la teoría, no a la praxis de los hombres. Ciertamente, los astros fueron también causa y objeto de adoración religiosa, pero de ningún modo como objeto del placer teórico, astronómico, de observación, sino sólo en la medida en que se tomaban por poderes que gobernaban la vida de los hombres, por consiguiente, como objeto del temor y de la esperanza humanos.

Precisamente en las estrellas tenemos un ejemplo claro de que sólo un ser o una cosa es objeto de la religión si es un objeto, una causa, del temor a la muerte o de la alegría de vivir, por tanto, un objeto del sentimiento de dependencia. Por lo tanto, se dice con razón en un escrito francés publicado en 1768, *De l'origine des principes réligieux*, que "el trueno y la tempestad, la miseria de la guerra, la peste y la hambruna, las epidemias y la muerte

han convencido al hombre de la existencia de un dios (es decir, lo han determinado más religiosamente, lo han convencido de su dependencia y finitud) más que la armonía perpetua de la naturaleza o las demostraciones de Clarke y Leibniz." "Un orden simple y constante no llama la atención del hombre. Sólo los acontecimientos que rozan lo maravilloso pueden despertarla. Nunca escuché a la gente común decir 'Dios castiga al borracho porque pierde su razón o salud'. Pero, ¡cuántas veces he oído a campesinos de mi pueblo decir '¡Que Dios castigue a los borrachos!', cuando algún borracho *se había roto la pierna* al volver a su casa!".

Clase N° 5

Hemos justificado con ejemplos históricos la derivación de la religión a partir del sentimiento de dependencia. Pero, además, ante una mirada no contaminada, esta estipulación se justifica por sí misma. Pues se hace claro que la religión es el indicio o la propiedad de un ser que necesariamente remite a otro ser: que no es ningún Dios, es decir, que no es ningún ser libre de necesidades, independiente, ilimitado. El sentimiento de dependencia y el de finitud son, por tanto, uno solo. Pero el sentimiento de finitud más sensible y doloroso para el hombre es el sentimiento o la conciencia de que alguna vez realmente tendrá un fin, que morirá. Si el hombre no muriera nunca, si viviera eternamente, es decir, si *no existiera la muerte*, tampoco *habría religión*. Nada es más poderoso que el hombre, dice Sófocles en *Antígona*: navega el mar, remueve la tierra, domestica a los animales, se protege del calor y de la lluvia, tiene recursos para todo. La muerte es lo único de lo que no puede escapar. Hombre y mortal, Dios e inmortal, son lo mismo para los antiguos. Sólo la tumba del hombre, digo entonces en mis notas sobre *La esencia de la religión*,[38] es la cuna de los dioses.

Tenemos un indicio o ejemplo claro de esta conexión entre muerte y religión en el hecho de que en la gris antigüedad los sepulcros eran, al mismo tiempo, los templos de los dioses; además, en la mayoría de los pueblos, el culto a los muertos, a los fallecidos, constituía una parte esencial de la religión; en algunos incluso la única parte, toda la religión. Pero pensar en mis antepasados fallecidos es lo que a mí, el viviente, me recuerda mi eventual muerte. "Jamás –dice el filósofo pagano Séneca en sus *Cartas*– el alma de los mortales está tan en armonía con lo divino o, en nuestra lengua, con lo religioso, como cuando piensa en su mortalidad y sabe que el hombre ha nacido para morir algún día." Y en el Antiguo Testamento dice: "Señor, enséñame que ha de haber un fin para mí, y que mi vida tiene un término y que he de partir." "Enséñanos a pensar que hemos de morir, a que lo aprendamos." "Piensa en él, en cómo ha muerto: del mismo modo también tú debes morir." "Hoy un rey, mañana un muerto". Pero, independientemente de la idea de un dios, un pensa-

[38] Apéndices y notas a *La esencia de la religión* [*Das Wesen der Religion nebst Zusätzen und Anmerkungen*]. (N. de la T.)

miento *religioso* es, precisamente, el pensar en la muerte, porque en él tengo presente mi finitud. Pero si está claro que sin muerte no hay religión, también está claro que el sentimiento de dependencia es la expresión característica del fundamento de la religión. Pues, ¿qué otra cosa sino la muerte imprime con mayor fuerza y agudeza en mi mente el sentimiento de que no dependo solamente de mí mismo, que no puedo vivir todo el tiempo que yo quiera?

Pero debo observar enseguida y antes de seguir que el sentimiento de dependencia no constituye toda la religión, sino que es –para mí– sólo el origen, la base, el fundamento, de la religión. Pues también el hombre busca en la religión los *medios* en contra de aquello de lo que él mismo siente que depende. Así, el medio contra la muerte es la creencia en la inmortalidad. Incluso el único deseo religioso, la única plegaria que el hombre natural primitivo dirigía a su divinidad, es el de los tártaros nómades al Sol: "¡no me mates!".

Llego ahora a la segunda parte del parágrafo, al *primer objeto* de la religión. Sobre esto tengo pocas palabras que decir, pues hoy se reconoce generalmente que la más antigua o primera religión del hombre es la religión natural, que incluso los dioses posteriores espirituales y políticos de pueblos como los griegos y germanos, primero y originariamente eran seres naturales. Así, Odín, aunque luego haya sido principalmente un dios político, a saber, el dios de la guerra, no era otra cosa que el cielo, lo mismo que el Zeus de los griegos, el Júpiter de los romanos, por eso su ojo era el Sol. Por lo tanto, la naturaleza no era ni es todavía hoy para los pueblos naturales el símbolo o la herramienta de algún ser o dios oculto detrás de la naturaleza, sino que era, en tanto tal, en tanto naturaleza, objeto de adoración religiosa.

El contenido del segundo parágrafo es *brevemente* que la religión ciertamente es esencial o innata en los hombres; mas no la religión en el sentido de la teología o del teísmo, de la creencia en Dios en sentido propio, sino sólo la religión en la medida en que no expresa otra cosa que el sentimiento de finitud y dependencia del hombre respecto de la naturaleza.

Con respecto a este parágrafo, sobre todo debo observar que aquí distingo entre religión y teísmo, la creencia en un ser diferente de la naturaleza y del hombre, mientras que al principio decía que, por lo común, el objeto de la religión se llama Dios. De hecho, el teísmo, la teología, la fe en Dios, se ha identificado tanto con la religión que no tener ningún Dios, ningún ser teológico, es considerado lo mismo que no tener ninguna religión. El teísmo, la teología, es precisamente lo que ha arrancado al hombre de su

conexión con el mundo, convirtiéndolo en un yo aislado, en un ser que, soberbio, se eleva por sobre la naturaleza. Y es sólo desde este punto de vista que se identifica a la religión con la teología, con la creencia en un ser externo a la naturaleza y trascendental como el ser verdadero, divino. Pero originariamente la religión no expresa otra cosa que el *sentimiento* humano de conexión, de unidad con la naturaleza o el mundo.

En *La esencia del cristianismo* he expresado que en la antropología no sólo se encuentran la aclaración y la resolución de los misterios de la religión, sino incluso también en la patología. Ante esto, los teólogos y filósofos ajenos a la naturaleza se han escandalizado. Pero la religión natural, ¿qué otra cosa representa en sus fiestas y costumbres, que siempre se conectan y expresan los fenómenos naturales más importantes, sino una patología estética? ¿No son estas fiestas de la primavera, el verano, el otoño y el invierno, que encontramos en las religiones antiguas, sino representaciones de las diferentes impresiones que los diferentes fenómenos y efectos de la naturaleza producen en el hombre? El duelo y el dolor por la muerte de una persona o por la pérdida de luz y calor, la alegría por el nacimiento de alguien, por el retorno de la luz y el calor después de los fríos días de invierno, o por una cosecha abundante; el temor y el espanto ante fenómenos terribles en sí o, al menos, en la mente humana, como los eclipses de Sol o de Luna, todas estas sensaciones y afectos sencillos y naturales constituyen el contenido subjetivo de la religión natural. La religión no es originariamente algo extravagante, diferente de lo esencialmente humano. Recién en el proceso, recién en su desarrollo posterior se convierte en algo extravagante y adquiere pretensiones particulares. Y es en contra de esta religión arrogante y soberbia, que precisamente por eso también tiene como representante a un estado oficial *particular*, que doy batalla.

Yo mismo, aunque sea ateo, adhiero abiertamente a la religión en el sentido antedicho, a la religión natural. Odio el idealismo, que arranca al hombre de la naturaleza; no me avergüenzo de mi dependencia de la naturaleza; confieso abiertamente que los efectos de la naturaleza afectan no sólo a mi corteza, mi cuerpo, sino también a mi núcleo, mi interior; que el aire que aspiro cuando el clima es agradable, no sólo afecta benéficamente a mis pulmones, sino también a mi cabeza; que la luz del sol no sólo ilumina mis ojos, sino también mi espíritu y mi corazón. Y, a diferencia del cristiano, no me parece que esta dependencia esté en contradicción con mi ser; por eso tampoco deseo una liberación de tal contradicción. Del mismo modo, sé que soy un ser finito, mortal, y que alguna vez dejaré de

existir. Pero eso me parece *muy natural*, y precisamente por eso me siento completamente reconciliado con esta idea.

Además, en mis escritos he afirmado que el hombre objetiva su ser en la religión; en estas lecciones voy a probar esta afirmación. Ya la confirman los fenómenos de la religión natural. Pues, ¿qué son las fiestas de la religión natural –y especialmente las fiestas de los pueblos antiguos, sensoriales y simples–, sino la expresión más inconfundible de las sensaciones e impresiones que la naturaleza produce en el hombre a través de sus fenómenos más importantes y de sus estaciones? Los filósofos franceses no han encontrado otra cosa en las religiones de la antigüedad que la física y la astronomía. Esta afirmación es correcta siempre que uno *no* las entienda como física y astronomía científicas, sino como física y astronomía *estéticas*. Hemos objetivado en los elementos originarios de las religiones antiguas las sensaciones, las impresiones, que los objetos de la física y de la astronomía producen en el hombre, siempre que no sean para él objetos de la ciencia. Por supuesto, más tarde, las observaciones, es decir, los elementos de la ciencia, se unieron a la concepción religiosa de la naturaleza, especialmente en la casta sacerdotal, la única de los pueblos antiguos para la que la ciencia y la erudición era accesible, pero tales observaciones no pueden convertirse en el texto original de la religión natural.

Por otro lado, pese a que identifico mi concepción con la religión natural, debo pedirles que no se olviden que es inherente a la religión natural un elemento que no reconozco; pues, aunque el objeto de la religión natural sea la naturaleza, tal como lo dice la palabra, el primer objeto de la religión para el hombre (el de la religión natural), la naturaleza, no es un objeto tal como es en realidad, sino como se le aparece a la razón no cultivada e inexperimentada, a la fantasía, al alma; y, como también aquí el hombre ya tiene deseos sobrenaturales, le hace a la naturaleza pedidos trascendentales o, lo que es lo mismo, ajenos a ella. O, en otras palabras, más claras: la religión natural tampoco está libre de superstición, pues, todos los hombres por naturaleza, es decir, sin cultura y experiencia, se someten a la superstición, tal como dice Spinoza acertadamente. Por lo tanto, no quiero que se sospeche de mí que, al hablar de religión natural, quiero hacer lugar a la superstición religiosa. No reconozco la religión natural de ninguna otra manera, con ninguna otra amplitud o sentido que el que reconozco en la religión cristiana: a saber, su *simple verdad fundamental*. Y esta verdad es solamente que el hombre depende de la naturaleza, que vive en armonía con ella, que él mismo no ha de olvidar, aún desde su punto de vista espiritual más elevado, que es hijo y miembro

de la naturaleza, que debe adorarla siempre, no sólo como fundamento y fuente de su existencia, sino también como fundamento y fuente de su salud espiritual y corporal y considerarla sagrada; pues sólo a través de ella el hombre estará libre de todas las exigencias y deseos enfermizos y exaltados, como, por ejemplo, el deseo trascendental de inmortalidad. "Familiarizaos con la naturaleza, reconocedla como una madre, entonces algún día podréis estar serenamente enterrados en la tierra."

Así como en *La esencia del cristianismo* no divinizo al hombre –como se me reprocha absurdamente– es decir, que haya querido convertir al hombre en un dios en el sentido de la fe religiosa, como meta del hombre, ya que, precisamente, lo reduzco a sus elementos humanos y antiteológicos, del mismo modo tampoco quiero divinizar a la naturaleza en el sentido de la teología o del panteísmo al concebirla como el fundamento de la existencia humana, como el ser del que el hombre depende y del que se sabe inseparable. Así como puedo adorar y amar a un individuo sin por ello divinizarlo, sin por ello dejar de ver sus errores y carencias, del mismo modopuedo reconocer a la naturaleza como el ser sin el cual no soy nada, sin por ello olvidar su falta de corazón, entendimiento y conciencia, que recién adquiere en el hombre, es decir, sin caer en los errores de la religión natural y del panteísmo filosófico, que hacen de la naturaleza un dios.

La verdadera educación y tarea del hombre es tomar las cosas y tratarlas tal como son, sin atribuirles *más ni tampoco menos* de lo que son. La religión natural y el panteísmo le atribuyen tanto a la naturaleza como [lo hacen] en sentido contrario el idealismo, el teísmo, el cristianismo: le atribuyen *demasiado poco,* realmente la convierten en nada. Nuestra tarea es evitar los extremos, los superlativos o exageraciones del afecto religioso, observando la naturaleza, tratándola y adorándola por lo que es, a saber, como nuestra madre. Pero aunque le concedamos a nuestra madre humana la consideración que le corresponde, no debemos adorarla, traspasando los límites de su individualidad u olvidando su esencia femenina. Así como, en relación con nuestra madre humana, no nos quedamos detenidos en el punto de vista del niño, sino que nos enfrentamos a ella con una libre conciencia masculina, del mismo modo no debemos considerar a la naturaleza desde el punto de vista de niños religiosos, sino con los ojos del hombre adulto y consciente de sí mismo.

Los pueblos antiguos, que adoraban como dioses a todo tipo de cosas con su exagerado afecto religioso y humilde sentimiento, que miraban a casi todo con ojos religiosos, también llamaban *dioses* a sus padres, como por ejemplo sucede en una sentencia de Menandro. Pero así como para

nosotros nuestros padres no son *una nada* porque ya no los consideramos dioses, porque ya no les otorgamos el derecho, el poder, sobre la vida y muerte de los niños como lo hacían los antiguos romanos y persas, es decir, no les asignamos el privilegio de la divinidad, del mismo modo, la naturaleza tampoco tiene que ser para nosotros una nada o un objeto que no vale nada porque la hayamos despojado de su nimbo divino. Por el contrario, un objeto aparece con su verdadero valor propio recién cuando se le quita su sagrado nimbo: siempre que una cosa o un ser sea objeto de adoración religiosa, se lo adorna con plumas ajenas, a saber, con las plumas del pavo real de la fantasía.

El tema del tercer parágrafo es que la existencia y la esencia del hombre, en tanto es un [ser] determinado, dependen solamente de una naturaleza determinada, la naturaleza de su país; por eso necesariamente y con todo derecho hace de la naturaleza de su país el objeto de su religión.

Sólo tengo que observar respecto de este parágrafo que, si no es sorprendente que los hombres hayan adorado *a la naturaleza en general*, tampoco es motivo de sorpresa, lástima o burla que hayan adorado religiosamente a *esa naturaleza* particular en la que vivían a la que le debían su carácter esencialmente propio e individual, es decir, a la *naturaleza de su país natal*. Si uno quiere criticarlos o burlarse de ellos por esa razón, tiene que reírse o reprobar a la religión en general, pues el sentimiento de dependencia es el fundamento de la religión y el objeto de tal sentimiento de dependencia es la naturaleza en tanto el ser del que depende la vida, la existencia, del hombre. Entonces también es completamente natural que el objeto de adoración religiosa no sea la naturaleza en general, sino *la naturaleza de este país*, pues sólo a *este* país le debo mi vida, mi esencia; pues yo mismo no soy un hombre *en general*, sino este hombre particular, *especial*. Soy un hombre que habla alemán, piensa en alemán, y no un hombre que hable o piense en general; no hay realmente ninguna lengua general, sino esta o aquella lengua. Y este carácter, esta determinación de mi esencia, de mi vida, es inseparable y dependiente de este suelo, de este clima (esto vale sobre todo para los pueblos antiguos, por eso no es ridículo que hayan adorado religiosamente a sus montañas, ríos y animales). Y tanto menos ha de sorprender que los pueblos naturales antiguos, por falta de experiencia y educación hayan considerado que su país era el mundo o, al menos, el centro del mundo.

Finalmente, es tan poco sorprendente que esto ocurra en los antiguos pueblos aislados como lo es que el patriotismo desempeña todavía un papel religioso en los pueblos modernos y refinados que viven en una

comunicación mundial maravillosa. Los mismos franceses tienen un refrán: "El querido Dios es un buen francés", y hoy en día los alemanes no se avergüenzan de hablar de un dios alemán. Por eso digo no sin fundamento en una nota a *La esencia del cristianismo* que siempre que haya muchos pueblos habrá también muchos dioses; pues el dios de un pueblo, al menos su dios real que puede distinguirse bien del dios de sus filósofos dogmáticos y de la religión, no es otra cosa que un sentimiento nacional, su *point d'honneur* nacional. Pero, para los antiguos pueblos naturales, este *point d'honneur* era el país. Incluso los antiguos persas, por ejemplo, valoraban –según relata Herodoto– a los demás pueblos sólo según el grado de distancia de su país con Persia: cuánto más cercano, tanto más alto [en la escala]; cuánto más lejos, tanto más bajo. Y los egipcios, según Diodoro, veían en el limo del Nilo la materia básica y originaria de la vida animal e incluso de la [vida] humana.

Clase N° 6

Al final de la clase anterior traté de justificar y fundamentar el punto de vista de la religión natural como opuesto al supranaturalismo cristiano; especialmente el punto de vista según el cual el hombre determinado y limitado adora la naturaleza determinada y limitada, las montañas, los ríos, árboles, animales y plantas de su país. La parte más paradójica de este culto, el culto a los animales, es el tema del siguiente parágrafo. Lo justifico por el hecho de que para el hombre los animales son seres imprescindibles, necesarios, y que la existencia humana depende de ellos, ya que sólo gracias a ellos el hombre se ha elevado al punto de vista de la cultura; el hombre adora como un dios a aquello de lo cual *su* existencia depende y, por tanto, en el objeto de su adoración (por consiguiente, también en los animales) objetiva sólo el valor que se da a sí mismo y a su vida. Se ha discutido mucho acerca de si los animales podrían ser objeto de adoración religiosa, en qué sentido y con qué motivo lo serían.

En cuanto a la primera pregunta, respecto del hecho de la adoración a animales, se ha discutido principalmente el caso de la religión de los antiguos egipcios, respondiendo a veces afirmativamente y a veces negativamente. Pero si leemos los testimonios oculares de los viajeros modernos, no nos parecerá imposible (a menos que se aduzcan razones especiales en contra de ello) que los antiguos egipcios hubieran adorado a animales –o, al menos, que hubieran podido hacerlo– tanto como hasta hace poco o incluso hoy en día lo hacen pueblos en Asia, África y América. Por ejemplo, señala Martius en *Situación jurídica de los habitantes aborígenes de Brasil*,[39] muchos peruanos adoran a las llamas como si fueran sagradas, mientras que otros adoran al maíz.

Asimismo, para los hindúes el toro es objeto de veneración: "una vez por año, le demuestran su honor divino, lo decoran con cintas y flores y se prosternan ante él. Hay muchos pueblos en los que cuidan al toro como ídolo viviente y, cuando muere, lo entierran con gran solemnidad." Así también, "para los hindúes todas las serpientes son sagradas. Hay algunos idólatras tan esclavos de sus prejuicios que consideran una suerte

[39] Von Martius, Carl Friedrich Philipp (1794-1868), *Rechtszustand der Ureinwohner Brasiliens*. (N. de la T.)

ser picados por una serpiente. Se lo toman como un destino y entonces piensan que a partir de ese momento su vida tendrá un final muy feliz, porque piensan que en el otro mundo tendrán un puesto realmente importante ante el Dios de la serpiente" (Ersch y Gruber, art. "Hindostán").[40] Los budistas devotos y, aún más, los jainas o dschainas, una de las sectas de los indios emparentadas con el budismo, consideran que "toda muerte, incluso la de la criatura más insignificante, es un *pecado mortal*, equiparable al *homicidio* (Bohlen, *La India antigua con especial consideración de Egipto*, vol. I).[41] Los jainas construyen lazaretos para animales, incluso para las especies más inferiores y menos valoradas, y pagan a la *gente sin recursos* para que les hagan lugar en alojamientos especiales y se dejen devorar por ellos. Muchos llevan siempre un pedazo de tela sobre la boca a fin de no comerse algún insecto volador y quitarle así la vida. Otros barren el lugar donde se quieren sentar, a fin de evitar aplastar algún animalito. O llevan consigo una bolsa llena de harina o azúcar o un recipiente con miel para compartirlos con las hormigas u otros animales" (Ersch y Gruber, art. "Jainas").[42]

Los tibetanos prodigan tantos cuidados a las chinches, piojos y pulgas como a los animales domésticos o útiles. *En Ava se trata a los animales domésticos como hijos*. Una mujer, cuyo loro había muerto, se lamentaba a viva voz: "¡mi hijo está muerto, mi hijo ha muerto! Y también lo hizo enterrar tan solemnemente como a un hijo."[43] Es llamativo que, tal como observa Meiners, la mayoría de las especies animales que se adoraban en general en el antiguo Egipto y en Oriente todavía hoy son consideradas invulnerables por los habitantes cristianos y musulmanes de esos mismos países. Por ejemplo, los coptos cristianos construyen *hospitales para gatos* y hacen legados para que buitres y otras aves sean alimentados a determinados horarios. Según Marsden,[44] los sumatras tienen tal respeto por los caimanes y tigres que, en lugar de exterminarlos, se dejan exterminar por ellos. Ni siquiera se atreven a llamar a los tigres por su nombre, sino que los nombran según sus antepasados o los ancianos, "o bien porque

[40] Ersch, Johann Samuel (1766–1828) y Johann Gottried Gruber (1774–1851), *Allgemeine Encyclopädie der Wissenschaften und Künste. Art. Hindostan [Enciclopedia General de las ciencias y las artes]*. (N. de la T.)

[41] Bohlen, Peter v. B, (1746-1840), "Das alte Indien mit besonderer Rücksicht auf Aegypten", 2 vols., 1830. (N. de la T.)

[42] Ersch, *op. cit.* (N. de la T.)

[43] Meiners, Ch., *op. cit.* (N. de la T.)

[44] Marsden, W., *op. cit.* (N. de la T.)

consideran que realmente son ellos mismos o bien para halagarlos de ese modo. Si un europeo le encarga una piel a personas menos supersticiosas, éstas van a la noche al sitio, hacen algunas ceremonias para que el animal, una vez que haya sido atrapado o que haya olfateado la carnada, esté convencido de que la trampa no fue colocada por ellos ni tampoco con su consentimiento."

Después de corroborar con algunos ejemplos el hecho de la divinización y adoración de animales, llego a su fundamento y sentido. He reducido su fundamento al sentimiento de dependencia. Los animales eran seres necesarios para el hombre: sin ellos el hombre no pudo haber existido, sin duda, no como ser humano. Pero lo necesario es aquello de lo que dependo; por eso la naturaleza en general, como principio fundamental de la existencia humana, se convirtió en objeto de la religión y, del mismo modo, también lo fue la naturaleza animal. Por eso he considerado el culto a los animales sólo con respecto a la época en que estaba históricamente justificado, al tiempo del nacimiento de la cultura, durante la cual los animales tuvieron una significación suprema para el hombre. Pero, ¿qué significación tiene el animal hoy en día para nosotros, que nos reímos del culto de los animales? ¿Qué es y qué puede hacer el cazador sin el perro de caza, el pastor sin el perro pastor, el campesino sin el toro? ¿Acaso no es el estiércol el alma de la economía? Entonces, ¿acaso no es el toro todavía hoy para nosotros, al igual que lo fue para los pueblos antiguos, el principio supremo, el Dios de la agricultura? ¿Por qué queremos reírnos de los pueblos antiguos por su adoración religiosa de aquello que todavía tiene el valor supremo para nosotros, hombres racionales? ¿Acaso no ubicamos en muchos casos al animal por sobre el hombre? En los ejércitos de los países cristiano-germánicos, ¿acaso el caballo no tiene más valor que el soldado de caballería, o, para el campesino, no tiene el buey más valor que el peón?

Y, en ese mismo parágrafo dedico un lugar al Zendavesta como ejemplo histórico. El Zendavesta es el libro sagrado de los persas antiguos; desde luego que su forma actual es una redacción y modificación posterior. Pues bien, allí –según la traducción vieja y no confiable de Kleuker– en una parte, llamada el Vendidad, se sostiene que "*el mundo existe gracias al entendimiento del perro (...) Si no protegiera las calles*, los ladrones o los lobos se robarían todos los bienes." Precisamente por esta importancia que tiene y también por superstición religiosa, desde luego, en las leyes de esta Zendavesta se le concede al perro, como guardián y protector frente a los animales feroces, "no sólo igualdad con respecto al hombre,

sino que, respecto de sus necesidades, hasta se le concede preferencia". Así, por ejemplo: "quien ve un perro hambriento está obligado a saciarle el hambre con los mejores alimentos." "Si se pierde una perra con cachorros, el principal del pueblo donde han sido encontrados debe recibirlos y alimentarlos; *si no lo hace, será castigado con una mutilación del cuerpo.*" Es decir que el ser humano tiene menos valor que un perro. Por otra parte, en la religión de los egipcios podemos encontrar estipulaciones que colocan al hombre aún más drásticamente por debajo del animal. Según Diodoro, "Quien mata a uno de éstos (a saber, de los animales sagrados), merece la muerte. Si se trata de un gato o de un ibis, también debe morir, aunque haya matado al animal sin querer o sin premeditación. La masa se reunirá y maltratará al autor del hecho del modo más cruel."

Sin embargo, los mismos ejemplos que he dado parecen hablar en contra de esta derivación de la adoración de los animales a partir de su carácter de imprescindibles y necesarios. Los tigres, las serpientes, los piojos y las pulgas, ¿son animales necesarios para el hombre? Necesarios son únicamente los animales que nos son útiles. Según observa Meiners en la obra mencionada, "aunque en general se adore más a los animales útiles que a los perjudiciales, no se puede concluir de allí que la utilidad sea la causa de su adoración religiosa. No se adora a los [animales] útiles proporcionalmente a su utilidad ni a los perjudiciales proporcionalmente a su daño. Los motivos por los que un animal haya sido propicio aquí y el otro allí son tan desconocidos e inescrutables como inexplicables y contradictorios son algunos fenómenos del culto a los animales. Por ejemplo, los negros en Senegal y Gambia adoran al tigre, en tanto que en el reino de Ante y en otros reinos vecinos se recompensa a aquel que haya matado a un tigre."

Es cierto que en el reino de la religión nos encontramos al principio en un caos de las contradicciones más flagrantes. Sin embargo, un análisis más profundo puede reducirlas a los motivos del temor y del amor, que, a pesar de que se orientan a diferentes objetos según las diferencias que haya entre los hombres, se reducen al sentimiento de dependencia. Aun si algún animal no acarrea ninguna utilidad o daño real y demostrable por la historia natural, el hombre lo vincula en su fantasía religiosa, por alguna razón muchas veces azarosa y desconocida para nosotros, a fenómenos supersticiosos. ¡Qué maravillosa fuerza medicinal se le ha atribuido a las piedras preciosas! ¿Por qué? Por superstición. Entonces, los motivos internos de adoración son los mismos: sólo sus manifestaciones son diferentes, porque la adoración de algunos objetos se basa en una utilidad

o un daño supuestos que sólo existen en la imaginación o superstición y, en los otros, en un beneficio o una utilidad, en un perjuicio o daño reales. En síntesis, la dicha o la desdicha, el bienestar o el malestar, enfermedad o salud, vida o muerte, en un caso, dependen *verdadera y realmente* de esos objetos de adoración religiosa, en el otro, sólo en la *fantasía, en la creencia, en la mente.*

Además, ahora debo observar que, allí donde la multiplicidad y variedad del objeto religioso parece estar en contradicción con el fundamento y la explicación de la religión que he dado, estoy infinitamente lejos de reducir la religión, así como a cualquier objeto, a algo unilateral y abstracto. Siempre considero el objeto en su totalidad cuando reflexiono sobre él con la mente. Mi sentimiento de dependencia no es ningún sentimiento teológico, en el sentido de Schleiermacher, neblinoso, vago o abstracto. Mi sentimiento de dependencia tiene ojos y oídos, manos y pies; mi sentimiento de dependencia es únicamente el del hombre que se siente dependiente, se ve dependiente, en síntesis, se sabe que depende de todo y en todos los sentidos. Pero aquello de lo que el hombre depende o siente que depende es *la naturaleza*, un *objeto de los sentidos.* Por eso está bien que, ya que todas las impresiones que la naturaleza hace en el hombre por medio de los sentidos, y por más que estas impresiones sean solamente impresiones *idiosincráticas,* pueden ser motivo de adoración religiosa y volverse reales; del mismo modo, los objetos que se refieren a los sentidos teóricos, sin referirse inmediatamente y prácticamente al hombre y que contienen los motivos reales del temor y del amor, pueden volverse objetos de la religión.

Incluso cuando un ser natural es objeto de adoración religiosa (ya sea por su carácter temible o dañino, para hacerlo inocuo o por su carácter benéfico y útil, para agradecerle por su bien), ofrece también *otros* aspectos que llaman la atención del ojo y la conciencia del hombre y que por eso valen como momentos de la religión. Cuando el persa adora al perro por su vigilancia y fidelidad, por su significación política y moral –por así decirlo– su necesidad para el hombre, de ningún modo el perro es guardián *sólo in abstracto*, sino que se lo considera en todas sus *propiedades naturales*, en su conjunto, en su totalidad, por eso es natural que también estas propiedades contribuyan a la formación de un objeto religioso. Así, en el Zendavesta se incluyen explícitamente otras propiedades del perro, además de su utilidad y vigilancia. Por ejemplo, se dice que "tiene ocho propiedades curiosas: *athorne* (sacerdote), soldado, campesino, fuente de bienes, pájaro, ladrón, bestia, mujer malvada, niño. Come lo que encuentra, igual que

un sacerdote… oye a todos los que lo buscan, igual que un sacerdote… El perro duerme mucho, igual que un niño; es, al igual que éste, efusivo en el trato; etc." Del mismo modo, la flor de loto, *nymphaea lotus*, que es uno de los principales objetos de adoración para los antiguos egipcios e indios y que todavía hoy es adorada en todo Oriente, no sólo es una planta *útil* –pues sus raíces son comestibles y eran un alimento principal de los egipcios– sino también una de las más bellas flores acuáticas.

Mientras que para un pueblo más racional, más práctico y civilizado, el único fundamento de su adoración religiosa será las propiedades de un objeto racionales y significativas para la existencia y cultura humanas, para un pueblo del carácter opuesto los motivos de adoración serán las propiedades irracionales, indiferentes para la existencia y cultura humanas, incluso sólo propiedades curiosas de aquel objeto. Hasta pueden adorarse cosas y seres para cuya adoración no puede aducirse ningún otro fundamento que una particular *simpatía o idiosincrasia*. Si la religión no es otra cosa que psicología y antropología, se entiende de suyo que la idiosincrasia y la simpatía también desempeñan un papel en ella.

Todos los fenómenos extraños y llamativos de la naturaleza, todo lo que atrapa y sorprende la mirada del hombre, aquello que cautiva y fascina su oído, aquello que enciende su fantasía y provoca su asombro, que afecta a su ánimo de un modo especial y desacostumbrado, inexplicable para él, han de participar en el origen de la religión, y pueden ser el fundamento y objeto de la misma adoración religiosa. "Miramos con adoración", dice Séneca en sus cartas, "las fuentes, es decir, los orígenes de los ríos más grandes. Elevamos altares a un arroyo que, con fuerza, brota repentinamente de lo oculto. Adoramos las fuentes de las aguas termales, y ciertos lagos nos son sagrados por su oscuridad o profundidad inconmensurable." "Los ríos son adorados", dice Maximo de Tiro en su Octava Disertación, "ya sea por su utilidad, como el Nilo por los egipcios o por su belleza, como el Peneo por los tesalios, ya sea por su gran tamaño como el Ister por los scitios", o por otras razones azarosas que aquí no vale la pena mencionar. "El niño", dice Clauberg, filósofo del siglo xvii, agudo discípulo de Descartes, alemán, a pesar de escribir en latín, "se siente atraído y cautivado sobre todo por objetos claros y brillantes. Ésta es la razón por la que los pueblos bárbaros se dejan arrastrar hacia el culto del sol y de los cuerpos celestes y otros tipos similares de idolatría."

Pero, de todos modos, todas estas impresiones, afectos y estados de ánimo producidos por el fulgor de la luz en las piedras (también se adora a las piedras) el estremecimiento de la noche, la oscuridad y el silencio

del bosque, la profundidad e inconmensurabilidad del mar, la llamativa particularidad y rareza, dulzura y horror de las formas animales, pueden ser elementos de la religión; hay que tomarlos en cuenta en la explicación y la concepción de la religión. Pero, cuando el hombre todavía se encuentra fuera del piso de la historia, en estado de infancia, cuando el hombre individual aún no es una persona histórica, por más que más tarde lo sea, cuando todavía se deja dominar sin selección ni crítica por esas impresiones y afectos, extrae sus dioses exclusivamente de esas impresiones y afectos. Tales dioses no son más que estrellas fugaces, meteoritos de la religión. Recién cuando el hombre se dirige a las propiedades que le recuerdan de modo permanente y constante su dependencia de la naturaleza y que siempre le hacen sentir intensamente que no es ni puede ser nada sin la naturaleza, cuando convierte estas propiedades en objeto de su adoración, recién entonces se eleva a una religión propia, permanente, histórica, que se expresa mediante un culto formal. Así, por ejemplo, el sol recién se vuelve objeto de un culto en sentido propio cuando no se lo adora por su fulgor o brillo, por su esencia que simplemente sorprende a la mirada, sino como principio supremo de la agricultura, como medida del tiempo, causa del orden natural y social, como fundamento patente e iluminador de la vida humana; en síntesis, cuando se lo adora por su carácter de necesario y benéfico.

Recién cuando el elemento *histórico-cultural* de un objeto aparece ante los ojos, la religión, o una rama de ella, constituye un momento histórico característico, un objeto que interesa al investigador de historia y religión. Lo mismo vale para el culto a los animales. Aun cuando en una religión la adoración se extienda a otros animales indiferentes desde el punto de vista histórico-cultural, la adoración de los animales histórico-culturales es el elemento característico o, al menos, racional, que ha de privilegiarse; la razón por la cual estos otros animales, y, en general aquellos objetos y propiedades diferentes de los que son imprescindibles y básicos para la existencia y la humanidad del hombre, no es independiente, como hemos dicho, del culto del objeto que se adora por razones humanas. Los objetos naturales más necesarios, importantes, influyentes, aquellos que provocan en mayor medida el sentimiento de dependencia respecto de ellos mismos, tienen todos en común las propiedades que sorprenden el ojo y el alma, provocando asombro, admiración y todos los demás afectos y estados de ánimo similares. "¡Salud! –escribe Arato en *Fenómenos*, en el discurso a Zeus, al Dios que es causa de los fenómenos celestes– ¡yo te saludo, padre, gran maravilla (es decir, a ti, el ser que produce gran asombro y admi-

ración); tú, ¡gran alivio para los hombres!" Aquí encontramos reunidas en uno y el mismo objeto [las dos propiedades] mencionadas. Pero no es el *thauma*, el asombro, sino el *oneiar*, el alivio, es decir, no se refiere a un ser en tanto objeto del asombro, sino del temor y esperanza; por lo tanto, no es objeto de culto por sus propiedades que provocan asombro y de admiración, sino por las propiedades que fundamentan y sostienen la existencia humana, aquellas propiedades que apelan al sentimiento de dependencia.

Lo mismo vale para el culto de los animales: por más que haya muchas deidades animales, su existencia se debe únicamente al *thauma*, al mirar boquiabierto acrítico, al asombro estúpido, al arbitrio ilimitado de la superstición religiosa. Por lo tanto, no tenemos que sorprendernos o avergonzarnos de que el hombre hubiera adorado a los animales, pues en ellos el hombre *únicamente se ha amado y adorado a sí mismo*. Sin embargo, al menos allí donde el culto a los animales constituye un momento histórico-cultural, ha adorado a los animales por sus servicios a la humanidad, es decir, por sí mismo; no por razones de las mismas bestias sino por razones humanas.

Tenemos un ejemplo de la adoración a animales en la que el hombre se adora a sí mismo en la forma en que todavía hoy el hombre aprecia a los animales. El cazador aprecia solamente a los que utiliza en la caza, el campesino a los que utiliza en el cultivo. Es decir, el cazador aprecia sólo la esencia cazadora del animal, que es su propia esencia; el campesino sólo la economía, que es su propia alma y su propia divinidad práctica. También en el culto a los animales tenemos una evidencia y un ejemplo de la aseveración de que en la religión el hombre sólo objetiva su propia esencia: los hombres son tan diferentes como lo son sus necesidades; tan diferente es su punto de vista propio, el que lo caracteriza, como lo son también los animales que adora principalmente, al menos en los pueblos pertenecientes a la historia de la cultura, de manera que a partir de la cualidad de los animales que fueron objeto de adoración, incluso reconocemos la cualidad de los hombres que los adoraban. Así, como observa Rhode en su escrito *La saga sagrada y el sistema religioso de los antiguos Bactrios, Medos y Persas o del pueblo Zenda*:[15] "para los Persas, que al principio vivían sólo de la ganadería, el perro era la principal ayuda en la lucha contra el mundo diabólico animal, es decir, contra lobos y animales feroces; por lo tanto, se castigaba con la pena de muerte a aquel que matara un perro

[15] Rhode, *Die h. Sage und das gesamte Religiossystem der alten Baktrier, Meder und Parsen oder des Zendvolkes*. (N. de la T.)

utilizable o una perra preñada. El egipcio no tenía ni lobos ni otros animales feroces en sus campos, pero las ratas y ratones que los dañaban eran las herramientas de Tifón; por eso el gato desempeñaba entre los egipcios el papel que los Zenda le atribuían al perro."

Pero el culto a los animales o el culto a la naturaleza en general, nos revelan no sólo el punto de vista cultural práctico de un pueblo, sino también su sentido teórico, su punto de vista espiritual general. Pues cuando el hombre adora a animales y plantas, no es más un hombre como nosotros, se identifica con los animales y con las plantas y ellos se vuelven para él seres en parte humanos, en parte sobrehumanos. Por ejemplo, en el Zendavesta el perro se somete a las leyes al igual que el hombre. "si muerde a un animal doméstico o a un hombre, la primera vez el castigo será cortarle su oreja derecha; la segunda vez, la izquierda; la tercera vez, la pata derecha; la cuarta, la izquierda; la quinta, el rabo". Del mismo modo, según Diodoro, los trogloditas denominaban al toro y a la vaca, al carnero y a la oveja, *"padre" y "madre"*, porque su alimento diario lo recibían siempre de ellos y no de sus progenitores naturales. Tal como relata Meiners, los indios de Guatemala, al igual que los negros africanos, creen que la vida de cada uno de los hombres está inseparablemente unida a la vida de determinado animal, y que, si ese animal hermano fuera matado, también tenía que morir el hombre. Asimismo, Sakontala afirma sobre las plantas: "experimento amor *fraternal* por estas plantas". La siguiente anécdota relatada por W. Jones nos da un bello ejemplo de la diferencia entre lo esencialmente humano desde el punto de vista oriental de la adoración de la naturaleza y lo esencialmente humano desde nuestro punto de vista: una vez había dejado sobre su escritorio una flor de loto para estudiarla. Un desconocido de Nepal vino a visitarlo y, al ver la flor, cayó de rodillas en veneración. ¡Qué diferencia entre el hombre que se arrodilla devotamente ante una flor y el que la mira desde el punto de vista de la botánica!

Clase Nº 7

Nos estamos ocupando de la tesis de que el hombre se adora a sí mismo en los animales, tesis que no queda invalidada ni siquiera por el culto a los animales para el que no se puede dar ningún motivo histórico-cultural o racional, cuya existencia se debe únicamente al temor o a contingencias particulares, o sea, a idiosincrasias. Pues allí donde el hombre adora a un ser sin ninguna razón, está objetivando en él su propia insensatez y locura.

Sostengo que, con esta tesis, hemos llegado al punto más importante de este parágrafo: la tesis de que el hombre adora como Dios a aquello de lo que sabe o cree que su vida depende; que, por lo tanto, ese *objeto* de adoración no manifiesta o muestra ninguna otra cosa que el *valor* que él le asigna a su vida, a sí mismo en general; que, consecuentemente, la adoración de Dios depende de la adoración del hombre. Es verdad que esta tesis es sólo un presupuesto, una anticipación del resultado y del curso de estas clases, pero aparece ya en este parágrafo porque es sumamente importante para todo el desarrollo y la comprensión de la religión; por lo tanto, puede expresarse en esta ocasión, especialmente en el caso del culto a los animales que, siempre que tenga una base racional, confirma e ilustra cabalmente la verdad de esta tesis.

Recapitulando, cuando el culto a los animales se eleva al punto de vista de un momento cultural o de un fenómeno significativo en la historia de la religión, adquiere un fundamento humano o *egoísta*. Utilizo, para horror de teólogos hipócritas y filósofos fantasiosos, la palabra "egoísmo" para referirme al fundamento de la religión. Los críticos acríticos que toman las palabras literalmente han argumentado sutilmente, con su gran sabiduría, que el resultado de mi "filosofía" es el egoísmo y que, precisamente por ello, no he podido penetrar en la esencia de la religión. Pero cuando utilizo el término "egoísmo" bien entendido, con el significado de principio filosófico o universal, no lo entiendo como egoísmo en el sentido habitual de la palabra, sino como lo entenderá toda persona que tenga algo de espíritu crítico: a partir de la conexión, el vínculo, la oposición, con los que utilizo la palabra egoísmo. Es decir, la utilizo en oposición a la teología o la fe en Dios, para las que (si son estrictas y consecuentes) todo amor que no tenga por objeto o meta a Dios, incluyendo el amor a los demás

humanos, es egoísmo; por eso no lo entiendo como el egoísmo del hombre respecto del hombre, el egoísmo moral, *no* el egoísmo de quien sólo busca el propio beneficio incluso cuando parece hacerlo por los demás; no *el* egoísmo como la propiedad característica del filisteo o el burgués, que es directamente contrario a toda falta de consideración en el pensar y en el actuar, a todo entusiasmo, toda genialidad, todo amor.

Entiendo por "egoísmo" el "valer para sí mismo" acorde a su naturaleza y, consecuentemente, a su razón –pues la razón en el hombre no es otra cosa que la naturaleza consciente del hombre– en contra de todos los desafíos antinaturales e inhumanos planteados al hombre por la hipocresía teológica, la fantasía religiosa y especulativa, la brutalidad y el despotismo político. Por "egoísmo" entiendo el egoísmo necesario e imprescindible, no el egoísmo moral, tal como se ha dicho, sino el metafísico, es decir, basado en la esencia humana sin que el hombre lo sepa o lo quiera; el egoísmo sin el cual el hombre directamente no podría vivir –pues para vivir siempre tengo que apropiarme de lo que me es saludable y alejar de mi cuerpo lo que me es perjudicial y dañino, por lo tanto, el egoísmo que incluso se encuentra en el organismo, en la apropiación de la materia asimilable y la expulsión de la que no es asimilable.

Entiendo por "egoísmo" el amor *a sí mismo*, es decir, el amor al *ser humano*, el amor que impulsa la satisfacción y el desarrollo de todos los instintos y disposiciones, sin cuya satisfacción y desarrollo el hombre no es ni puede ser un hombre verdadero y completo. Entiendo por "egoísmo" el amor del individuo hacia su semejante –pues, ¿qué soy yo sin ellos? ¿Qué soy sin el amor a mis semejantes?– el amor del individuo a sí mismo sólo en la medida en que todo amor a un objeto o a un ser determinado sea indirectamente amor a sí mismo; pues sólo puedo amar lo que se corresponde con mi ideal, mi sentimiento, con mi ser. En síntesis, por "egoísmo" entiendo aquel instinto de autopreservación, mediante el cual el hombre no sacrifica –tomando los ejemplos recién dados del culto a los animales– su razón, su sentido, su cuerpo, por burros y ovejas espirituales, lobos y tigres políticos, grillos y lechuzas filosóficas, sino aquel instinto racional que le dice al hombre que es necedad o desatino dejarse chupar la sangre del cuerpo, de la mente y de la cabeza, por piojos, pulgas o chinches, dejarse envenenar por víboras y serpientes, dejarse devorar por tigres y lobos; aquel instinto racional que llama de regreso al hombre que alguna vez se ha equivocado o rebajado a la adoración de los animales: honra únicamente a los animales en los que tú mismo te honras; a los animales que te son útiles, que te son necesarios; puesto

que los animales que honras cuando no hay ningún fundamento racional para la adoración, solamente los honras porque crees o, al menos, te imaginas, que su adoración no será inútil para ti.

Por otro lado, la expresión "utilidad" tiene –tal como expliqué en mis notas a *La esencia de la religión*– un significado inapropiado y contrario a lo religioso; pues útil es una cosa y un dios, un objeto de adoración religiosa, es un ser, no una cosa; "útil" es expresión del mero uso y la mera aplicabilidad, la pasividad, mientras que las propiedades esenciales de los dioses son la actividad, la vida, tal como ya Plutarco afirmara correctamente. La expresión y el concepto religioso para la utilidad es beneficencia; pues lo benéfico, no lo útil, es lo que me insufla los sentimientos de agradecimiento, de adoración, de amor, y sólo estos sentimientos son, por su naturaleza y efecto, religiosos. La naturaleza en general y las plantas y animales en particular son adorados de modo *religioso o poético* en virtud de su *carácter benéfico;* de modo *irreligioso, común o prosaico,* en virtud de su *utilidad;* y de modo filosófico, en virtud de su necesidad, su *sin-ella-no-puedo-existir*. Consecuentemente, el culto a los animales, al menos en los casos en que posee un sentido religioso racional, tiene el mismo *principio* que cualquier otro culto; es decir, la razón por la cual los hombres hasta cierto punto pensantes convirtieron a los animales en objetos de adoración religiosa es la misma para la adoración de cualquier otro objeto y esta razón es, precisamente, la utilidad o la beneficencia.

Los dioses de los hombres son diferentes sólo según las diferentes acciones beneficiosas que ejercen sobre los hombres; son diferentes según cuáles sean los diversos instintos y necesidades humanas que ellos satisfacen; los objetos de la religión son diferentes sólo según las *diferentes facultades o capacidades del ser humano* a las que se refieren. Por ejemplo, Apolo es el médico de las enfermedades psíquicas y morales; Asclepio el médico de las [enfermedades] físicas, corporales. Pero la razón de su adoración, el principio de su divinidad, aquello que los convierte en dioses, es su relación con los hombres, su utilidad, su beneficencia, es decir, el *egoísmo humano*. Pues, si no me amo yo a mí mismo en primer lugar, si no me adoro, ¿cómo puedo amar y adorar a aquello que me resulta útil y benéfico? ¿Cómo puedo amar al médico, si no amo mi salud? ¿Cómo puedo amar al maestro, si no deseo saciar mi sed de conocimientos? ¿Cómo adorar la luz si no tengo ojos que buscan la luz y la necesitan? ¿Cómo glorificar y elogiar a mi creador u origen si me desprecio a mí mismo? ¿Cómo adorar y reconocer a

un ser *objetivamente* supremo, si no tengo en mí un ser *subjetivamente* supremo? ¿Cómo suponer un dios fuera de mí si no soy yo mismo –sin duda, de modo diferente– un dios? ¿Cómo creer en un dios *externo* sin presuponer un dios *interno, psicológico*? Pero, ¿qué es este ser supremo en el hombre, del cual dependen todos los demás seres supremos, todos los dioses, excepto él mismo? Es la quintaesencia de todos sus instintos humanos, necesidades y disposiciones; es, en general, la existencia o la vida humana, pues ésta contiene todo.

Ésta es la única razón por la que el hombre convierte aquello de lo que su vida depende en un dios o un ser divino, en un bien o una cosa divina. Cuando el hombre dice: "la vida no es el bien supremo entre los bienes", está tomando la vida en un sentido limitado y subordinado; el hombre se encuentra entonces en el punto de vista de la desdicha, del desacuerdo, de ningún modo en el punto de vista normal de la vida; está reprobando, despreciando la vida, pero solamente la desprecia porque a su vida le faltan propiedades o bienes que pertenecen esencialmente a la vida normal y entonces para él ya *no* es más vida. Así, por ejemplo, cuando un hombre se ve privado de su libertad, cuando es esclavo de la arbitrariedad ajena, puede y debe despreciar esta vida, pero sólo porque esta vida es defectuosa, vana, es una vida en la que ha perdido la condición y propiedad más importante de la vida humana: la determinación y la acción por la propia voluntad. Esta misma razón vale para el suicidio. El suicida no se quita su propia vida: ya se la han quitado antes. Por eso se mata; solamente destruye su apariencia; tira su cáscara, pues desde hace mucho, sea por su culpa o no, su núcleo ya ha sido consumido. Pero la vida, en condiciones saludables y normales –si se entiende por vida la suma de todos los bienes que pertenecen esencialmente al hombre– es, con todo derecho, el bien supremo, el ser supremo del hombre.

Como siempre doy ejemplos y pruebas históricas de mis tesis principales y fundamentales y, ya que lo único que pretendo es expresar lo que los demás piensan y sienten en general, en mis notas [a *La esencia de la religión*] menciono algunos pasajes de Aristóteles, Plutarco, Homero y Lutero. Desde luego que no pretendo demostrar la verdad de una tesis con un par de pasajes de este tipo, tal como algunos críticos ridículos y acríticos me han reprochado. Amo lo breve, digo con pocas palabras lo que otros dicen en varios tomos. Pero sin duda la mayoría de los estudiosos y filósofos tienen la propiedad de convencerse del peso de una razón después de que ésta sea deslizada en sus manos con la forma de un tomo o, por lo menos, de un libro voluminoso. Este par de pasajes son *pars pro*

toto, tienen significado universal, pueden probarse con miles y miles de citas; pero ninguna ellas nos dice –al menos cualitativamente– nada más que este par de pasajes. Pero lo que vale infinitamente más que una cita erudita es la praxis, la vida. Ésta nos confirma a cada paso que damos y en todas las miradas que dirigimos sobre ella la verdad de mi tesis, a saber, que para los hombres la vida es el bien supremo entre todos los bienes. También la confirman la religión y su historia: pues, así como la filosofía es, al fin y al cabo, el arte de pensar, la religión, al fin y al cabo, no es otra cosa que el arte de la vida, que trae a la contemplación, a la conciencia, las fuerzas e instintos que ponen en movimiento la vida del hombre. Esta verdad es ella misma el principio general y omniabarcador de todas las religiones. Sólo por ello, porque, inconsciente, arbitraria y necesariamente la vida es un bien para el hombre y un ser divino: en la religión el hombre convierte *conscientemente* aquello de lo que dependen el origen y la conservación de este bien divino en un dios, ya sea realmente, ya sea en su fantasía.

Toda satisfacción de un instinto, sea éste uno inferior o superior, físico o espiritual, práctico o teórico, es un disfrute divino para el hombre, y sólo por esa razón adora como seres maravillosos, dignos de admiración, divinos, a los objetos o seres de los que dicha satisfacción depende. Un pueblo que no tiene ningún instinto espiritual, tampoco tiene ningún Dios espiritual. Un pueblo para el cual el intelecto, como *sujeto*, es decir, como fuerza y actividad humanas, no es un ser divino, no tiene ahora ni tendrá jamás un ser intelectual como objeto de adoración, como Dios. ¿Cómo puedo convertir la sabiduría, como Minerva, en una Diosa, si la sabiduría no es para mí y por sí misma un bien divino? ¿Cómo divinizar en general al ser del cual mi vida depende, si la vida no me es divina? Sólo la diferencia entre los instintos, necesidades y capacidades humanas, sólo esta diferencia y su jerarquía determinan la diferencia y la jerarquía de dioses y de religiones.

El hombre tiene *por y en sí mismo* la medida, el *criterio de la divinidad* y, precisamente por ello, también el *origen de los dioses*. Lo que se adecua a este criterio, es un dios; lo que lo contradice, no lo es. Y este criterio es el egoísmo en el sentido de la palabra que hemos desarrollado. Referir un objeto al hombre, satisfacer una necesidad, ser imprescindible, ser benéfico, son las razones por las que el hombre convierte un objeto en un dios. El ser absoluto es para el hombre, sin que él lo sepa, el hombre mismo; los llamados seres absolutos, los dioses, son seres relativos, *que dependen* del hombre: son dioses para él en la medida en que le sirven a

su ser, en que le son útiles, necesarios, correspondientes, es decir, que le sean beneficiosos. ¿Por qué los griegos se burlaban de los dioses de los egipcios, de sus cocodrilos, gatos e ibises? Porque los dioses de los egipcios no se correspondían con las necesidades, con la esencia, de los griegos. ¿A qué se debía que para ellos sólo los dioses *griegos* valieran como dioses? ¿A los dioses por y en sí mismos? ¡No...! A los griegos. A los dioses, sólo indirectamente, sólo en la medida en que fueran seres que se correspondieran con el carácter de los griegos. ¿Por qué los cristianos rechazaban a los dioses paganos, griegos y romanos? Porque su gusto religioso había cambiado, porque los dioses paganos no les daban lo que ellos querían. ¿Por qué entonces únicamente su dios es Dios? Porque es un ser igual a su propio carácter, porque se adecua a sus necesidades, deseos y representaciones.

Hemos partido de las manifestaciones más generales y comunes de la religión, pasando de allí al sentimiento de dependencia. Pero ahora hemos retrocedido *por sobre* y *más atrás* del sentimiento de dependencia y hemos descubierto al egoísmo humano como *último fundamento subjetivo* de la religión, con el sentido especificado (a pesar de que el egoísmo en el sentido del término más común y habitual no desempeña un papel menor en la religión, lo dejo de lado aquí). Ahora hay que preguntarse si esta explicación del fundamento y la esencia de la religión y de sus objetos, los dioses (tan contraria a la explicación habitual, trascendental y sobrehumana, es decir, fantástica) es *conforme a la verdad*, si con *esta palabra* he dado en el clavo, si he expresado correctamente aquello que la humanidad tiene en mente cuando adora dioses.

Si bien ya he dado bastantes pruebas y ejemplos, como el objeto es demasiado importante y uno tiene que golpear a los estudiosos con sus mismas armas (es decir, con citas), voy a mencionar algunas: "Se adoraba a las plantas o al árbol cuyos frutos se consumían –dice Rhode en el texto antes mencionado, refiriéndose a la religión de los antiguos indios y persas– y se les suplicaba que trajeran más frutos en el futuro. Se adoraba al animal que les daba la leche y la carne; al agua, porque hacía fértil a la tierra; al fuego, porque calentaba e iluminaba, al sol y a todos los demás astros, porque su influencia benéfica sobre toda la vida no se le escapa ni siquiera a la mente más obtusa." El autor del escrito antes mencionado, *L'origine des principes réligieux*, extrae de *Historia general del Perú* de Garcilaso de la Vega,[40] al que lamentablemente no he podido

[40] Feuerbach cita esta obra en francés, como *Histoire des Incas du Perou*. Inca Garcilaso de la Vega, *Historia general del Perú*, 2ª parte de *Comentarios Reales de los Incas*, Córdoba,

acceder, lo siguiente: "Los habitantes de Chincha le decían al Inca que no querían reconocer como rey al Inca, ni como dios al sol, porque ya adoraban a uno y que ese dios que ellos tenían en común era el *mar*, algo completamente diferente del sol, pues les proporcionaba gran cantidad de peces para comer, en tanto que el sol no les daba nada bueno: su calor excesivo les resultaba una carga y no podían hacer nada con él." Es decir, ellos mismos admitían que adoraban al mar como un dios por ser su fuente de alimentación; pensaban como aquel [poeta] satírico griego: "Considero que mi dios es lo que me alimenta". Y la conocida máxima: "del pan que como, la canción que canto", vale también en la religión.

Incluso la lengua nos da pruebas de esto: por ejemplo, *almus* significa alimenticio; de ahí que sea un epíteto de Ceres, porque [es] bueno, valioso, agradable, sagrado. "Entre todas las divinidades de la mitología", sostiene Diodoro, "ninguna es tan valorada entre los hombres como las dos que merecieron ese honor, gracias a sus descubrimientos benéficos para la humanidad: Dionisio, por haberlos iniciado en la bebida más deliciosa, y Deméter, por haberles transmitido la alimentación sólida más adecuada." Erasmo, en sus *Adagia* escribe la siguiente observación sobre el proverbio de los antiguos, "el hombre es Dios del hombre": "los antiguos pensaban que *ser Dios significaba ser útil a los mortales*". La misma observación hace el filólogo John v. Meien en su "Nota sobre la *Enéada* de Virgilio": los antiguos manifestaban honra divina después de la muerte a aquellos que habían hecho descubrimientos benéficos, pues estaban convencidos de que un dios no era otra cosa que traerles beneficios a los mortales. "¿Por qué razón –pregunta Ovidio en las Epístolas desde su exilio– debemos honrar a los dioses, si les quitamos la voluntad de ser útiles o de ayudar? Si Júpiter hace oídos sordos a mis oraciones, ¿por qué debo sacrificar un animal en su templo? Si el mar no me asegura ninguna calma en mis viajes por mar, ¿por qué debería quemar incienso [en honor] a Neptuno sin ninguna razón? Si Ceres no satisface los deseos de los laboriosos campesinos, ¿por qué tiene que recibir las vísceras de una marrana preñada? Entonces, únicamente la *utilidad* o el *beneficio* es lo que glorifica a los hombres y a los dioses. "Para los mortales, –sostiene Plinio el Viejo– Dios es el que ayuda al mortal."

Según [Aulus] Gellius, incluso Júpiter tiene su nombre por "Jovem", de "Juvando", es decir, ser de ayuda o utilidad, en oposición a "nocere", dañar. Cicerón, en el texto *Sobre los deberes* sostiene: "En primer lugar,

1617. (N. de la T.)

después de los dioses, están los seres más útiles para el hombre, los hombres", es decir que los dioses son los primeros seres útiles para el hombre. Similarmente, Erasmo dice en sus *Adagia*: "El proverbio 'un dios, muchos amigos' nos advierte que tengamos la mayor cantidad posible de amigos, porque ellos son los que, después de los dioses, más nos pueden ayudar".

En su escrito *Sobre la naturaleza de los dioses*, Cicerón (o, más bien, el epicúreo Vellejus, aunque aquí da lo mismo) declara absurda la aseveración de Perseo de que las cosas útiles y saludables sean consideradas dioses, y le reprocha a Pródico invalidar la religión por haber dicho lo mismo. Pero al mismo tiempo Cicerón también le reprocha a Epicuro que, al anular lo más divino y maravilloso de la divinidad, es decir, la bondad, el carácter benéfico, haya invalidado a la religión de raiz. Pues, pregunta: ¿cómo se puede honrar a los dioses si uno no recibe de ellos nada bueno, ni puede esperarlo tampoco?

La religiosidad, la *pietas*, es la justicia respecto de los dioses; pero si uno no ha recibido nada de ellos, ¿por qué está obligado hacia ellos? Quintiliano afirma en su *Institutio oratoria* que lo que adoramos de los dioses es, en primer lugar, la majestuosidad de su naturaleza y, segundo, el poder particular de cada uno y los descubrimientos que le han proporcionado alguna utilidad al hombre. Quintiliano distingue aquí entre el poder y la majestad de los dioses y sus acciones benéficas, pero esta diferencia se diluye ante un examen más profundo, porque cuanto más majestuoso y poderoso es un ser, tanto más tiene la capacidad de ser útil a los demás, y viceversa. El poder supremo coincide con el carácter benéfico en grado sumo. Por eso, en casi todos los pueblos el dios de las fuerzas y los poderes celestes es el supremo, el más sublime, majestuoso, el Dios de todos los dioses; porque los efectos y beneficios del cielo superan a todos los demás efectos y beneficios; son los más generales, amplios, grandiosos y necesarios. Por ejemplo, los romanos llamaban a Júpiter "Optimus", "Maximus", es decir, como señala Cicerón mismo, "por sus beneficios", el mejor o más bueno, pero también "por su potestad" o poder, "el Dios más grande o supremo". Encontramos una distinción semejante a la de de Quintiliano en Plutarco, en sus *Amatorius*: "el elogio a los dioses se basa principalmente en su *dynamis*, es decir, en su fuerza, y en su *opheleia*, es decir, en su utilidad o beneficencia. Pero, tal como se ha dicho, ambos conceptos se unen en uno solo, pues cuanto más [poderoso] un ser es por y en sí mismo, tanto más puede serlo para otros. Cuanto más [poderoso] es, será tanto más útil y, por cierto, más

dañino, para otros. Por eso Plutarco mismo dice en su *Symposiakon*: "Los hombres divinizan sobre todo las cosas de utilidad más general y más aplicable en todas partes, como el agua, la luz, las estaciones".

Clase Nº 8

Cuando se destruyeron los últimos vestigios de la religión pagana o, al menos; cuando se les quitó su significación y dignidad política, cuando hubo que sacar la estatua de la victoria, entre otras, del lugar donde habían estado hasta entonces, Símaco escribió una defensa de la antigua religión histórica y también del culto a la victoria. Entre sus razones también menciona a la *utilitas,* la *utilidad*, como la característica más segura de una divinidad. Además, sostiene que nadie negaría que la divinidad *que se adora* es la que se reconoce como deseable. Es decir, sólo es objeto de la religión y de adoración aquello que es objeto de los deseos humanos; pero lo que uno desea es lo bueno, útil, beneficioso.

Por eso, entre los pueblos paganos clásicos, los más desarrollados, especialmente los griegos, consideraban que la bondad, la beneficencia y la filantropía eran propiedad y condición esencial de la divinidad. "Ningún Dios", sostiene Platón en *Teéteto*, "es adverso a los hombres." "¿Cuál es el fundamento de la beneficencia en los dioses?" pregunta Séneca en sus cartas. Su naturaleza. Es una locura pensar que ellos quieran dañar. Ni siquiera pueden hacerlo. "Dios –dice en el mismo texto– no busca sirvientes: *él mismo sirve al género humano*". Y Plutarco afirma en su ensayo "Las contradicciones de los estoicos":[47] "es tan absurdo negarles a los dioses la inmortalidad como negarles la providencia, la filantropía y la beneficencia." "Entendemos por Dios –dice Antipatro de Tarsis en ese mismo escrito de Plutarco– un ser bienaventurado, inmortal y *benefactor del género humano*." Los griegos llamaban a sus dioses, al menos a los más importantes, "dadores del bien" y, además, "*soteres*", es decir, bienhechores, salvadores. Es más, la misma religión griega no tiene ningún dios malvado en sentido propio y autónomo, como lo era por ejemplo el dios Tifón de los egipcios o Ahriman de los persas.

Los Padres de la Iglesia despreciaban a los paganos porque habrían hecho objeto de adoración o de religión a cosas y a seres benéficos o útiles. Por ejemplo, Julius Firmicus, dice que "los superficiales griegos toman por dioses a todos los seres que muestran que hacen o han hecho algún

[47] *Moralia*, vol. XI (Tratados antiestoicos). (N. de la T.)

beneficio. Les reprocha, entre otras cosas, que los Penates se derivaran de la palabra "penus", que no significa otra cosa que "alimentación". Los paganos –dice– que entendían que la vida no era otra cosa que la libertad, tomaron a los alimentos por dioses. También les reprocha el culto a las Vestales, que no es sino el fuego doméstico que sirve para el uso diario; por eso deberían convertir en sacerdotes a los cocineros y no a las vírgenes. Por más que los Padres de la Iglesia o los cristianos en general criticaran y se burlaran de que [los paganos] mostraran respeto religioso por objetos útiles como el fuego, el agua, el sol o la luna, precisamente por sus efectos tan benéficos para los hombres, no los criticaban por el principio o la razón de esa adoración, sino sólo *por el objeto* de su adoración; es decir, no porque su beneficencia o utilidad fuera el fundamento de su adoración o de su religión, sino porque no habían puesto el ser adecuado como objeto de adoración, porque no adoraban al *ser* del que provienen todas las propiedades naturales benéficas y útiles para el hombre, el único ser que puede ayudar y hacer feliz al humano, es decir, Dios, un ser diferente de la naturaleza, espiritual, invisible y todopoderoso, artífice o creador de la naturaleza.

El poder de dañar o de beneficiar, del bien y del mal, de la salud y la enfermedad, de causar la vida o la muerte que, según la concepción de los paganos se distribuía entre las diferentes cosas, los cristianos, en virtud de su pensamiento no sensual y abstracto lo unificaron en un solo ser al que llaman Dios y que es el único ser temible y poderoso, el único ser que vale la pena amar, el único benéfico. Es decir, si hacemos de la beneficencia la única propiedad fundamental de la divinidad, mientras que los paganos distribuían entre diferentes cosas de la realidad los cristianos reúnen los bienes en una sola cosa; por eso los cristianos definen a Dios como la suma de todos los bienes. Pero, en la definición, es decir, en el mismo concepto de divinidad, en principio, en la esencia o en lo fundamental, no se diferencian de los paganos. En la Biblia, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, la palabra "Dios", cada vez que dice "soy su (o vuestro) Dios", o, seguido por el genitivo, "soy el Dios de Abraham", tiene el significado de "benefactor".

Agustín dice en el cuarto libro de *Ciudad de Dios*: "Si la felicidad es una divinidad, como la consideraban los romanos, ¿por qué no la adoran sólo a ella?, ¿por qué no entran únicamente a su templo? ¿Quién desea otra cosa que no sea aquello que lo hace feliz? ¿Quién desea recibir de algún Dios algo que no sea la felicidad? No obstante, la felicidad no es una diosa, sino un don de Dios. Entonces, buscad a *aquel* Dios que puede

otorgarla". En ese mismo escrito, dice Agustín de los demonios platónicos: "Por más que haya inmortales y bienaventurados en la morada celestial, si *no nos aman ni quieren que seamos bienaventurados* no han de ser adorados en absoluto".

Por lo tanto, sólo lo que ama al hombre y desea su bienaventuranza es objeto de adoración, objeto de la religión, para el hombre. Lutero afirma en su exégesis de algunos capítulos del libro de Moisés: "La razón describe a Dios como el que proporciona ayuda al hombre, que le es útil y redunda en su provecho. Así han hecho los paganos... Los romanos establecieron muchos dioses en nombre de toda clase de deseos y [pedidos] de asistencia... Se eligieron tantos dioses como necesidades, bienes y disfrutes había en la tierra, tanto que [hasta los] vegetales [como el] ajo se convirtieron en dioses... *También bajo el papado hemos fabricado dioses: cada enfermedad o necesidad tenía su propio ayudante y dios.* Las embarazadas, en caso de necesidad, llamaban a Santa Margarita, que era su diosa... San Cristóbal tenía que ayudar a aquellos que estaban por morir. También muchos le dan el nombre de Dios a cada cosa que entienda sobre el bien... Por lo tanto, vuelvo a repetir, la razón sabe en cierta medida que Dios puede y debe ayudar, pero no puede encontrar al Dios verdadero. ... En las Escrituras el Dios verdadero se denomina *salvador y fuente de todo bien.*" En otro pasaje, Lutero dice de los paganos: "Por más que se equivoquen respecto de la persona de Dios en nombre de la idolatría (es decir, en lugar de dirigirse al Dios verdadero, se dirigen a dioses falsos), se encuentra presente el mismo servicio que le corresponde al Dios verdadero, es decir, que lo invocan esperando el bien y la ayuda de él".

Es decir, el principio subjetivo de los paganos es correcto: subjetivamente están en lo correcto, en tanto piensan que dios es algo exclusivamente bueno y benéfico. Sin embargo, objetivamente, es decir, en el objeto, se equivocan. Los cristianos criticaban particularmente a los dioses de la filosofía pagana, en especial, al dios de los estoicos, de los epicúreos y de los aristotélicos, porque suprimían la providencia, sea expresamente o de hecho, dejando de lado las propiedades que representan el único fundamento de la religión, tal como observé anteriormente, las propiedades referidas al bien y al mal humanos. Así, por ejemplo, dice Mosheim, un erudito teólogo del siglo XVIII, en sus *Anotaciones sobre el sistema teórico de Cudworth*,[48] una obra teológico-filosófica contra el ateísmo, en contra del dios de Aristóteles:

---

[48] *Anmerkungen zu Cudworths Intellktualsystem*: Johan Lorenz von Mosheim (1693-1755) tradujo al latín la obra de Ralph Cudworth, *Systema intellectuale huius universi seu de veris*

"*ni sirve ni daña en absoluto al género humano, de ahí que no sea digno de ningún culto en sentido estricto.* Aristóteles creía que el mundo existía tan necesaria y eternamente como Dios. Por eso consideraba al cielo tan inmutable como Dios. De ahí se sigue que dios no es libre y que, consecuentemente, es inútil dirigirle súplicas; pues, si el mundo se mueve según una ley eterna y no puede ser modificado en absoluto, no comprendo qué tipo de ayuda podemos esperar de Dios. (Una observación al margen: en este ejemplo vemos que la fe en Dios y la fe en los milagros, escindidas por el racionalismo moderno, son idénticas, tal como veremos luego.) Aristóteles sólo deja [existir] a Dios en las palabras; en los hechos lo suprime. El Dios aristotélico es superfluo, al igual que el epicúreo; su energía, es decir, su actividad, es la vida inmortal y la contemplación o especulación. ¡Pero olvidémonos de un dios que vive sólo para sí y cuya esencia sólo consiste en el pensar! Pues, ¿cómo puede el hombre esperar consuelo y protección de un dios así?"

Por otro lado, las citas anteriores no expresan las convicciones religiosas o teológicas individuales de éste o aquél, sino que expresan las convicciones de los teólogos y los cristianos, las convicciones de la religión y teología cristianas. Se podría agregar infinidad de citas. Pero, ¿para qué esta abundancia innecesaria y aburrida? Me limitaré a observar todavía que los paganos devotos, incluso entre los filósofos, también polemizaron en contra de dioses inútiles, filosóficos; así, por ejemplo, los platónicos, en contra del dios estoico, los estoicos (que eran, en comparación con los epicúreos, paganos creyentes), en contra del dios de los epicúreos. Así, por ejemplo, en el escrito de Cicerón, *Sobre la naturaleza de los dioses,* el estoico dice de los dioses que "hasta los bárbaros, incluso los tan burlados egipcios, no adoran a ningún animal, excepto por su beneficio; pero de vuestro dios ocioso no puede esperarse ningún beneficio, ni siquiera que realice una acción, un acto. Por eso –se dice más adelante –es un dios sólo por su nombre."

Pero si las citas probatorias introducidas hasta aquí tienen significado universal, si el sentido expresado en ellas atraviesa todas las religiones y teologías, ¿quién puede negar que el egoísmo humano sea el principio fundamental de la religión y la teología? Pues, si el carácter de ser digno de adoración y de veneración, en consecuencia, la dignidad divina de un ser, depende solamente de la relación con el bienestar del hombre, si sólo un ser útil y benéfico para el hombre es divino, el fundamento de la divinidad de algo se encuentra únicamente en el egoísmo del hombre, que refiere todo a sí mismo y lo valora únicamente según este sentido.

---

naturae rerum originibus commentarii quibus omnis eorum philosophia, qui deum esse negant, funditus evertitur. Accedunt reliqua eius opuscula. (N. de la T.)

Por otro lado, si digo que el egoísmo es el fundamento y la esencia de la religión, no le estoy haciendo ningún reproche a la religión, al menos no en principio, no absolutamente. Sólo le hago un reproche cuando este egoísmo es completamente *común*, como por ejemplo en la teología, en la cual la religión convierte en esencial la relación entre un objeto (en especial, la naturaleza) y el hombre, justamente porque frente a la naturaleza éste adopta un carácter ilimitadamente egoísta, que desprecia a la naturaleza. Y, también, cuando es un egoísmo antinatural y sobrenatural, fantástico, que traspasa los límites del egoísmo necesario y basado en la naturaleza, como la creencia cristiana en los milagros y en la inmortalidad.

En contra de ésta, mi concepción y explicación de la religión, los hipócritas teológicos y los soñadores especulativos (que contemplan las cosas y los hombres únicamente desde el punto de vista de sus propios conceptos y fantasías y que nunca descienden del púlpito o de la cátedra, aquellos sitios elevados cargados de la afectación de su oscuridad espiritual y especulativa, para ubicarse al mismo nivel que el de las cosas que contemplan), plantean la objeción de que yo (que estoy habituado, contrariamente a esos caballeros espirituales y especulativos, a identificarme primero con las cosas, a familiarizarme y conocerlas antes de juzgarlas) que tomo como la esencia de la religión a fenómenos particulares, es decir, subordinados, azarosos. La esencia de la religión, argumentan estos hipócritas, soñadores y especuladores que nunca han dado una mirada en la esencia verdadera del hombre, sería precisamente lo contrario de lo que yo considero la esencia de la religión: no sería la autoafirmación, el egoísmo, sino la disolución en lo absoluto, infinito, divino o como fuera que se digan estas frases huecas, sería la autonegación, la abnegación, el autosacrificio del hombre. Sin duda que hay suficientes fenómenos de la religión que, al menos aparentemente, refutan mi concepción sobre la religión y justifican la contraria. Se trata de casos de represión (verneinungen) de la satisfacción de los más poderosos instintos naturales, la mortificación de la carne y sus malvados apetitos, tal como lo llaman los cristianos, las castraciones espirituales y corporales, los autoflagelamientos y martirios, las penitencias y castigos que desempeñan un papel en casi todas las religiones. Ya hemos visto que en India los fanáticos adoradores de serpientes se dejan picar por ellas o que los fanáticos o entusiastas adoradores de animales indios o tibetanos se dejan picar por chinches, piojos y pulgas, y que otros se dejan chupar la sangre del cuerpo y la razón del cerebro en nombre de la abnegación religiosa.

Con gusto añadiré otros ejemplos más, a fin de entregarles a mis propios enemigos las armas en mi contra. Los egipcios sacrificaban el bien de los hombres por el bien de los animales sagrados. Así, en Egipto en caso de incendio se preocupaban más por salvar a los gatos que por apagar el fuego. Una precaución que involuntariamente me recuerda a aquel comisario de la policía real prusiana que, hace unos años, prohibió que apagaran un incendio durante la misa, una verdadera abnegación cristiano-prusiana del hombre. Y Diodoro describe: "cuando, una vez, una hambruna oprimía a los egipcios, se dice que muchos se vieron obligados *a comerse unos a otros*, pero nadie fue acusado de haberse comido a alguno de los animales sagrados". ¡Qué piadoso, qué divino! ¡Por amor a la bestialidad sagrada de la religión los hombres se comen unos a otros! Máximo de Tiro relata en su "Octava Disertación"[49] sobre una egipcia que, habiendo criado a un cocodrilo joven junto a su pequeño hijo, no se lamentó para nada cuando, ya crecido, [el cocodrilo] se devoró [al niño], sino que lo celebró feliz, porque se había convertido en una víctima del Dios de la casa; Heródoto cuenta que una egipcia incluso se apareó con un macho cabrío. Les pregunto a los filósofos y teólogos, quienes ciertamente no desprecian el amor humano a sí mismo en la práctica, sino en la teoría, como principio de la religión, moral y filosofía, si es posible realizar mayor autodesprecio y autosacrificio que el de estas mujeres egipcias. Se relata en las anotaciones al *Libro de reglas hindú o prescripciones Manus* de Hüttner[50] que, una vez, un inglés que viajaba por la India pasaba por un matorral. De pronto, apareció un tigre y atrapó a un pequeño niño que lloraba a gritos. El inglés estaba fuera de sí de terror y miedo; el hindú estaba tranquilo. El primero dice: "¿Cómo puede usted estar tan impasible?" El hindú le responde: "El gran Dios así lo quiere". ¿Hay alguna resignación mayor que dejar insensible y pasivamente que un niño sea devorado por un tigre, con total confianza y fe en que todo lo que ocurre sucede por Dios, y que lo que sucede por Dios está bien? Es conocido que, en épocas de necesidad y peligro, los cartagineses sacrificaban a su dios Moloch lo más amado por el hombre: los propios hijos.

---

[49] Máximo de Tiro (segunda mitad del siglo II d.C. ca. 180), *Disertaciones filosóficas, I-XLI*, traducción a cargo de Juan Luis López Cruces y Francisco Javier Campos Daroca. Madrid, Gredos, 2005. (N. de la T.)

[50] *Hindu Gesetzbuch oder Manus Verodnungen*, trad. al inglés del sánscrito por William Jones; notas y glosario por John Chr. Hüttner. (N. de la T.)

En contra de la validez de éste y otros ejemplos dados, no se puede aducir que en la abnegación religiosa, el hombre no niega a otros hombres, sino sólo a sí mismo. Pues ciertamente es más fácil para muchas madres y padres sacrificarse a sí mismos antes que a sus hijos. Que los cartagineses no fueran insensibles hacia el amor de sus hijos, lo muestra que ellos, tal como relata Diodoro, durante un tiempo intentaron sacrificar hijos ajenos, en lugar de los propios. Pero los sacerdotes [del culto a] Moloch se tomaron tan mal este intento de humanizar el culto a Moloch, a pesar de que fue sumamente limitado e ilusorio, como todavía hoy los partidarios especulativos y religiosos de la barbarie divina se toman a mal los intentos de humanizarla. Según [el *Libro de reglas hindú o] las prescripciones Manus*,[51] los Indios sostienen que "hay adoradores de la divinidad mediante el sacrificio, mortificaciones, devoción ardiente, investigación de las escrituras, pasión reprimida y hábitos estrictos. *Algunos sacrifican su aliento, reteniéndolo violentamente de su vía natural;* otros, en cambio, empujan con su aliento la ventosidad, que está abajo, hacia arriba; y otros, que valoran mucho a estas dos fuerzas, *les cierran las puertas a ambas.*" ¡Qué dominio sobre sí mismo para empujar lo más bajo del cuerpo humano hacia arriba y reprimir el instinto humano natural y ciertamente egoísta hacia la abertura y la liberación de toda presión! En general, ningún pueblo se ha destacado tanto por atormentarse a sí mismo y hacer penitencias, ninguna otra obra maestra de gimnasia religiosa que la de los hindúes. "Algunos se despedazan a sí mismos", relata Sonnerat sobre los penitentes indios en su *Viaje a India oriental y China*,[52] "mediante interminables latigazos, o se dejan encadenar a un árbol, al que quedan atados hasta su muerte. Otros hacen votos de permanecer toda su vida en una posición incómoda, por ejemplo, mantener siempre los puños cerrados, de modo que sus *uñas*, que nunca se cortan, con el paso del tiempo crecen a través de sus manos. Otros mantienen siempre sus brazos cruzados sobre el pecho o estirados sobre la cabeza, de modo que finalmente no los pueden utilizar más. Muchos entierran su cuerpo vivo en la tierra, respirando tan sólo a través de una pequeña abertura." Incluso los Indios que han alcanzado el mayor grado de perfección religiosa, a veces se acuestan "sobre las vías para dejarse atropellar por el carro en el que llevan la colosal imagen de la divinidad destructiva, Siva, durante los días de fiesta." ¿Acaso se puede pedir más?

---

[51] *Op. cit.* (N. de la T.)

[52] *Reise nach Ostindien un China*. Pierre Sonnerat (1748-1814), *Voyage aux Indes orientales et à la Chine, fait depuis 1774 jusqu'à 1781* (1782). (N. de la T.)

Nosotros, europeos egoístas, ciertamente nos prestaríamos más a estos martirios que a aquella abnegación por la que el Indio bebe la orina de la vaca para purgar sus pecados y considera que es un suicidio meritorio cubrirse con estiércol y dejarse quemar. Pero lo que a nosotros más nos interesa, como cristianos, son los tormentos y las abnegaciones que se imponían a sí mismos los primeros cristianos. Así, por ejemplo, Simeone Stilita permaneció no menos de treinta años arriba de una columna y San Antonio permaneció un tiempo en una tumba, llevando tan lejos la represión religiosa de la voluntad y del deseo físico humano que ni siquiera se sacaba los bichos molestos del cuerpo, ni se lavó o higienizó nunca. También se cuenta de la devota Silvania, cuya interesante historia conozco gracias a la *Historia cultural* de Kolb, que "a partir de los sesenta años de edad esta alma pura no se lavó nunca ni las manos, ni el rostro, ni ninguna otra parte de su cuerpo, ¡a excepción de las *puntas de sus dedos* cuando *recibía la sagrada comunión*! ¡Qué pertenece más a un heroico supranaturalismo y sobrehumanismo que sobreponerse al instinto natural hacia la higiene, reprimir el sentimiento indudablemente egoísta que tiende expulsar toda la basura del cuerpo!

Presento estos ejemplos en contra de los absolutistas religiosos, que no pueden rechazarlos como una equivocación o insensatez. Sin duda que los ejemplos presentados son engendros de la insensatez y locura religiosas, pero la locura, la payasada y la demencia pertenecen tanto a la psicología o antropología como a la filosofía y la historia de la religión, pues en la religión no actúa ni se objetiva ninguna otra fuerza, causa o fundamento que [no lo haga también] en la antropología en general.

Las enfermedades, tanto las corporales como las espirituales, valen expresamente para el hombre religioso como fenómenos maravillosos y divinos. Así, todavía hoy en Rusia la superstición, tal como Lichtenstadt observa en "Causas de la gran mortalidad de los niños de un año de vida"[53] define como algo sagrado e intangible a muchos estados enfermizos de los niños, sobre todo cuando parecen convulsiones. Todavía hoy, en muchos pueblos, se considera que los locos, dementes, tontos, están poseídos por Dios santos. Además, por más insensatos que sean los mencionados tipos de abnegación humana, son consecuencias necesarias del principio que todavía hoy tienen en mente nuestros teólogos, filósofos y creyentes en general. Si establezco como principio la abnegación o la disolución en la esencia fantástica de la religión y la teología, no entiendo por qué no debo

[53] "Ursachen der grossen Sterblichkeit der Kinder mit einem Lebensjahre", Moses Abigor Lichtenstadt (1787-1870). (N. de la T.)

rechazar el instinto natural de moverme de lugar, el instinto de limpiarme la suciedad del cuerpo, el instinto de no caminar en cuatro patas como lo han hecho muchos santos y caminar erguido, al igual que cualquier otro instinto. Todos estos instintos son de naturaleza egoísta en el sentido de la teología, pues su satisfacción se vincula con el placer, con el amor propio. Incluso el instinto de caminar erguido se origina en el orgullo y la arrogancia, y por eso se opone directamente al sometimiento que la teología nos exige.

Todos los que prohíben el principio del egoísmo (en el sentido del término [que hemos] desarrollado, debo repetirlo siempre), por más que lo hayan enmascarado con frases filosóficas, son, fundamentalmente, en su esencia, fanáticos religiosos; aún hoy se sitúan en el punto de vista del santo cristiano de la columna, le entregan a su Dios al hombre como víctima, teóricamente, no sensiblemente, al igual que los pueblos antiguos y los pueblos naturales sensoriales actuales; todavía hoy no se lavan la suciedad de los ojos y de la mente por prejuicio religioso y superstición, para no estar en contradicción con Santa Silvania, su ideal, por inconsecuencia y egoísmo común (pues la suciedad de los ojos, al menos de los espirituales, no es tan molesta, por no ser tan palpable, como la del resto del cuerpo), al mantener su cuerpo libre de ella. Pues, si se hubieran lavado profundamente sus ojos con el agua fría de la naturaleza y la realidad, reconocerían que la abnegación *no es la esencia de la religión*, por más importante que sea el papel que desempeñe en ella; que ellos miran al hombre y, precisamente por ello, a la religión, con ojos ciegos. Desde el punto de vista elevado de su cátedra o su púlpito pasan por alto el fin egoísta que subyace a esta abnegación: pasan por alto que los hombres son más juiciosos en la práctica que los teólogos en el púlpito o los profesores en su cátedra y que, consecuentemente, tampoco siguen en la religión una filosofía de la religión sino su instinto racional, que los protege de la insensatez de la abnegación religiosa. Incluso, cuando caen en tal insensatez, le dan a ella un sentido y un fin humanos.

Entonces, ¿por qué el hombre se niega a sí mismo en la religión? Para obtener la gracia de sus dioses que le aseguran todo lo que desea recibir. A través de la firmeza de las penitencias "se puede desafiar a los dioses, para que concedan todos los pedidos e incluso satisfagan momentáneamente sus ideas" (Bohlen, vol. I).[54] Entonces, el hombre no se niega a sí mismo por negarse –si fuera así, una tal negación sería pura locura e insensatez religiosa– se niega, al menos cuando el hombre está en su sano juicio, con

---

[54] *Op. cit.* (N. de la T.)]

el fin de autoafirmarse mediante dicha negación. La autonegación es sólo una forma, un medio de la autoafirmación, del amor a sí mismo. El caso en el que esto ocurre del modo más claro en la religión es el *sacrificio*.

Clase Nº 9

El elemento de la religión en el que es patente que la autonegación es sólo un medio, una forma y una manera indirecta de autoafirmación, es el *sacrificio*. El sacrificio es la entrega de un bien valioso para el hombre. Pero, dado que a los ojos humanos el bien más supremo y valioso es la vida; dado que uno, para venerar lo más supremo sacrifica lo más supremo y, dado que el ser vivo más elevado es el hombre, en el sacrificio se manifiesta totalmente el concepto básico –la negación, la destrucción de un ser vivo– la negación del hombre. Nuevamente tenemos aquí –exceptuando el fin del sacrificio humano que explicaremos enseguida– la prueba de que para el hombre nada está por sobre la vida, que la vida ocupa el mismo escalón jerárquico que los dioses, pues el sacrificio generalmente se basa en el *simile simili gaudet*, es decir, el igual place al igual: el hombre sólo ofrenda aquello que, para él, es su semejante. Por lo tanto, el hombre sacrifica su vida para los dioses porque la vida es, a los ojos de dioses y de hombres, el bien más supremo, más exquisito, más divino; consecuentemente, un sacrificio al que los dioses no se pueden resistir y que somete su voluntad a la de los hombres.

Pero la negación o destrucción [llevada a cabo en] el sacrificio no es una negación a ciegas, sino que tiene un fin y un fundamento egoístas muy definidos. El hombre sacrifica al hombre, al ser más grande, a fin de agradecer su mayor suerte, o para alejar de sí la mayor desgracia, sea real o prevista. Pues la víctima de un sacrificio propiciatorio no tiene *ningún fin o sentido en sí misma*. Por eso, el hombre propicia a los dioses: precisamente porque son los seres de los que depende toda suerte o desgracia, de tal modo que alejar la cólera de los dioses no es otra cosa que alejar de sí la desgracia, y obtener el favor o la gracia divina no es otra cosa que obtener para sí todo lo bueno y deseable.

Daré sólo algunos ejemplos para confirmar tanto el hecho como el significado del sacrificio humano. Comenzaré con los alemanes y los linajes más próximos al nuestro, es decir, precisamente los germanos, a los que los estudiosos alemanes imputan el tipo más suave de sacrificios humanos, pues afirman que los sacrificios humanos eran ejecuciones por delitos, es decir, castigos y, al mismo tiempo, sacrificios para hacer pro-

picios a los dioses ofendidos por dichos delitos. El resto de los sacrificios humanos habría surgido únicamente por error o degeneración. Pero sólo supuestamente, ya que no hay ninguna prueba de que originariamente sólo se sacrificara a los delincuentes. De un dios tan cruel, un dios que se regocija con los mártires de un delito, de un "príncipe del patíbulo", como se llamaba a Odín, pueden esperarse todavía mayor crueldad y otros sacrificios humanos. La razón por la que se supone que los alemanes (que incluso hoy en día albergan una considerable porción de crueldad bárbara detrás de la apariencia de santidad de la fe cristiana) serían una excepción respecto de los demás pueblos es el egoísmo patriótico de los eruditos alemanes. Pero vayamos a la cuestión. Según una saga noruega, bajo el rey Domaldo "había en Suecia encarecimiento de precios y hambruna. Entonces los pobladores del país sacrificaron muchos bueyes, pero resultó inútil. Los suecos decidieron sacrificar al rey para Odín a cambio del retorno de la *fertilidad y el tiempo propicio*. Lo mataron, lo ofrendaron y pintaron con su sangre todas las paredes y asientos de la casa del ídolo. A partir de ese momento, los tiempos fueron mejores en el país."

Lo más valioso para la mayoría de las personas eran los sacrificios que seguían al voto *por la victoria* al comienzo de una guerra. Por lo general, para los godos y escandinavos el mejor sacrificio era el sacrificio humano que hacían al comienzo de la guerra. Los sajones, francos y hérulos también creían que los sacrificios humanos tranquilizaban a sus dioses. Los sajones ofrendaban sus víctimas a los dioses mediante *dolorosos castigos y suplicios*, al igual que los Thuliter (escandinavos), que ofrendaban al Dios de la guerra a los primeros prisioneros de guerra a través de estudiadas formas de matar."(Wachter en *Enciclopedia de Ersch y Gruber*, art. "Sacrificios".)[55] Relata César que los galos hacían sacrificios humanos cuando padecían enfermedades graves o se encontraban en peligro de guerra, en la creencia de que los dioses se aplacarían si se ofrendaba la vida de un hombre por la vida de otro hombre. También nuestros vecinos del este, como por ejemplo "los Estonios hacían sacrificios humanos para los dioses temibles. Algunos comerciantes compraban víctimas humanas y se investigaba que no tuvieran ningún defecto corporal, pues esto los hacía no aptos para el sacrificio" (R. Eckermann: *Manual de historia de la religión: religión del linaje Tchudisch*)[56] Y los eslavos, al menos los del mar Báltico, ofrendaban anualmente o en ocasiones excepcionales para su divinidad principal, el

[55] F. Wachter, *Encyclopädie von Ersch und Gruber*, Art. "Opfer". (N. de la T.)

[56] R. Eckermann: *Lehrbuch der Religionsgeschichte*. Vol. IV, Religion der Tschudischen Stammes [Religión del linaje Tchudisch]. (N. de la T.)

Swantowit, "a un cristiano porque el sacerdote que ejecutaba el sacrificio decía que él y todo el resto de los dioses eslavos se alegraban especialmente por sangre cristiana."[57]

También los romanos y griegos se embadurnaban con la sangre de sacrificios humanos religiosos. Por ejemplo, relata Plutarco que Temístocles sacrificó antes de la batalla de Salamina a tres distinguidos jóvenes persas para Baco Dinestes (lo hizo a pesar suyo y sólo porque el adivino Euphranditos predecía que únicamente mediante tal sacrificio habría victoria y felicidad para los griegos). En Roma, incluso en la época de Plinio el Viejo, varios prisioneros fueron enterrados vivos en el mercado de bueyes. Los orientales sacrificaban para sus dioses incluso a sus hijas e hijos (los seres por los que se suplica a los dioses más a menudo, tal como observa Justino a propósito de los sacrificios humanos cartagineses).

También los israelitas "derraman sangre inocente, tal como se dice en la Biblia, la sangre de sus hijos e hijas, que ofrendaban a los ídolos de Canaan." Pero no sólo a los ídolos, también Jephthah ofrendó a su hija, si bien sólo como consecuencia del voto irreflexivo y funesto de que si vencía iba a quemar todo lo que encontrara primero en la puerta de su casa: desgraciadamente fue su propio vástago, su hija, a quien encontró primero.[58] Pero, tal como ya han señalado muchos estudiosos, si los sacrificios humanos eran mal vistos, ¿cómo se le ocurriría sacrificar a su hija? Pero entre todas las vejaciones y matanzas humanas se destacan los mexicanos antiguos por su crueldad y por la cantidad de víctimas humanas, que habrían sido cinco o incluso veinte mil víctimas en un día.

Así como casi todo el absurdo y la crueldad religiosa de la Antigüedad perduraron hasta nuestros días, también ha perdurado el sangriento sacrificio humano hasta la época moderna. Así, una mañana del año 1791 –según las observaciones al *Libro de reglas hindú*[59]– se encontró decapitado en un templo de Dios o Sivas a un Harri, es decir a uno de las castas más inferiores, quien había sido ejecutado para evitar una gran desgracia. Y ciertos linajes Marathen alimentan y engordan como animales a los niños y niñas más hermosos para sacrificarlos en fiestas especiales. También los Indios, tan sentimentales, que se ocupaban con delicadeza de la vida de los insectos, arrojaban desde [los techos de] las pagodas a los brahmanes más distinguidos en época de gran desgracia como guerras o hambrunas, a fin de aplacar la ira de los dioses. "En Tonkin (India posterior) anualmente

[57] Wachter, *op. cit.* (N. de la T.)

[58] *Jueces* 11,31. (N. de la T.)

[59] *Op. cit.* (N. de la T.)

se mata a niños con veneno, para que los dioses *bendigan los campos* y ofrezcan una rica cosecha, pero a uno de los niños se lo parte por la mitad para calmar a los dioses o para convencerlos de que no quieran dañar a los demás", añade Meiners (*op. cit.*).

> "En Laos no se construye ningún templo para los dioses, sin que antes se haya colocado en los fundamentos a los primeros en pasar por allí, para –en cierto modo– santificar la base y el suelo." "Entre algunos pueblos negros, todavía hoy se sacrifican muchos cientos o miles de prisioneros con la ilusión de que tales sacrificios garantizarían la gracia de los dioses y, de ese modo, la victoria sobre los enemigos. En otras regiones de África se mata tanto a niños como a adultos para la curación de reyes enfermos o para prolongar su vida." (Meiners, *op. cit.*)

En Gondwana, los Rhands –un linaje de los habitantes originarios de la India recientemente descubierto– anualmente sacrifican personas, tal como se informa en [la revista] *Ausland*, año 1849 en forma regular, para su Dios supremo, el Dios de la tierra, *Bera Pennu*. Según ellos creen, de él depende el crecimiento de los hombres, animales y campos; además, en caso de desgracia, como por ejemplo cuando un niño es devorado por un tigre, para aplacar la ira de los dioses. También los habitantes de las islas del mar del sur han hecho sacrificios humanos y en parte lo siguen haciendo hoy en día.

Habitualmente la religión cristiana es conocida por haber abolido los sacrificios humanos. Pero en lugar de los sangrientos sacrificios humanos ha establecido *otro tipo* de sacrificios: en lugar del sacrificio humano corporal ha instaurado el sacrificio psicológico, espiritual, que, si bien no tiene la apariencia sensible de un sacrificio, de hecho y en verdad es un sacrificio humano. La gente que se mantiene sólo en la apariencia cree que la religión cristiana ha puesto en el mundo algo esencialmente diferente de la religión pagana; pero es sólo la apariencia. Un ejemplo: la Iglesia cristiana ha reprobado la autocastración, a pesar de que en la Biblia, ya sea realmente o en apariencia, se habla de ella. Al menos Orígenes, el gran Padre de la Iglesia, que sin duda era tan culto como los señores teólogos actuales, la había comprendido de tal modo que se sintió obligado a castrarse a sí mismo. La Iglesia y religión cristianas, digo yo, han prohibido estrictamente la autocastración corporal [que practicaba] la religión pagana, pero, ¿acaso [prohíbe] la espiritual? En absoluto. En aquel tiempo se hablaba de la autocastración moral, espiritual y psicológica. Incluso Lutero todavía coloca el estado célibe por sobre el conyugal. Pero, ¿cuál es la diferencia entre la destrucción corporal o espiritual de un órgano? Ninguna. En un caso, tomo en cuenta la existencia y

el significado corporal, anatómico de un órgano; en el otro, su existencia y significado fisiológico. Pero que yo no tenga un órgano o que no lo utilice para ninguna función natural determinada es exactamente lo mismo a que lo aniquile corporal o espiritualmente. Pero esta diferencia entre castración pagana y cristiana es la diferencia entre el sacrificio humano pagano y el cristiano en general. Es cierto que la religión cristiana no tiene ningún [sacrificio] corporal, anatómico, pero tiene suficientes sacrificios humanos psicológicos sobre su conciencia.

Una vez que el hombre se imagina como ideal a un ser abstracto, diferente del ser real, ¡cómo no podría entonces librarse, despojarse, de todo lo que se opone a su fin, su ideal! Para un dios que no es un ser sensible, el hombre sacrifica necesariamente su sensualidad, pues un dios no es, tal como desarrollaremos más adelante, otra cosa que el fin, el ideal del hombre. Un dios que ya no sea más un modelo moral, práctico, del hombre, que no *es* lo que el hombre quisiera y debiera ser, sólo es dios por su nombre.

En síntesis, así como la religión cristiana (entendida en general como religión, es decir, la religión basada en la fe teológica) no es en principio diferente de las otras religiones, tampoco lo es en este punto. Del mismo modo que el cristianismo instauró un dios invisible en lugar del dios visible, sensible y corporal, en lugar del sacrificio humano visible y palpable instauró el sacrificio humano invisible, no sensible, pero no por ello menos real.

A partir de los ejemplos dados vemos que incluso la negación más insensata y horrible del hombre, el *asesinato religioso*, tiene un fin humano o egoísta. E incluso también en aquellos casos en que el hombre prefiere el homicidio religioso de sí mismo antes que el de otros, abandonando todos los bienes terrenales, rechazando todas las alegrías sensuales y humanas, este rechazo es únicamente un medio para obtener y disfrutar la bienaventuranza celestial o divina. Éste es el caso de los cristianos. El cristiano se sacrifica, se niega, sólo para obtener la bienaventuranza. Que se sacrifica para Dios quiere decir que sacrifica toda alegría terrenal y pasajera, porque no es suficiente para la comprensión trascendental del cristiano, en pos del reino de la alegría celestial. Es también el caso de los Indios. Por ejemplo, en el *Libro de reglas hindú o prescripciones Manus*:[60] "si el brahmán comienza a rechazar todos los placeres sensibles, alcanza una *bienaventuranza* en este mundo que durará también después de la muerte." "Si un brahmine

[60] *Op. cit.*

ha arruinado su cuerpo, siendo indiferente a la preocupación y el temor, será sumamente sublime en el ser divino." Ser uno con Dios, ser Dios, es entonces la aspiración del bramán durante su renunciamiento y autonegación; pero esta enajenación al mismo tiempo está unida al amor propio más exacerbado, al mayor onanismo. Los brahmanes son los hombres más orgullosos bajo el sol; son dioses terrenales, ante los cuales el resto de los hombres no es nada. La humildad religiosa, la humildad ante Dios, se compensa siempre con el orgullo espiritual ante los hombres. Incluso el apartamiento de los sentidos ansiado por el hindú, el no ver, no sentir, no oler, se vincula con una voluptuosidad fantástica. En las *Memoires* de Bernier[61] se dice de los brahmanes: "Se hunden tan profundamente en el deleite que pasan muchas horas sin sentir nada; durante este tiempo ven, según dicen, a Dios mismo como una luz brillante, indescriptible, con una sensación de gozo inexpresable y un total desprecio y apartamiento del mundo. Lo escuché de uno de ellos; decía que él podría colocarse en ese deleite cuando lo deseara". Es generalmente sabido cuán emparentadas están la crueldad religiosa y la voluptuosidad.

Pero así como el egoísmo humano aparece como el objetivo de las formas más sublimes del sacrificio, también parece serlo en sus formas inferiores. "Los pueblos pescadores y cazadores en América, Siberia y África sacrifican una parte de la presa que obtuvieron para los dioses o espíritus de los animales que mataron; sin embargo, por lo general hacen sacrificios de animales enteros sólo en caso de necesidad, como *caminos y ríos peligrosos*. Por lo general, los habitantes de Kamchatka ofrendan a sus dioses *sólo la cabeza y la cola de los pescados, que a ellos no les gustan*. Los antiguos eslavos sólo tiraban al fuego las peores partes de los animales del sacrificio. Las mejores partes o bien se las comían ellos mismos o se las daban a los sacerdotes. Todas las hordas tártaras y mongoles en Siberia, en las capitanías de Oxenburgo, Casán y Astracán, ofrendan a sus dioses o bien nada más que *los huesos y los cuernos* o, a lo sumo, además de los huesos y los cuernos, la cabeza o la nariz y las orejas, los pies e intestinos, de los animales que sacrifican, ya sea sólo caballos y vacas, ovejas y renos. Los negros de África no les dejan a los dioses más que las pieles y los cuernos" (Meiners).[62]

---

[61] Probablemente Feuerbach se refiere a la obra de François Bernier (1625-1688) "A New Division of the Earth", en *Journal des sçavans* (April 24, 1684). Trad. por T.Bendyphe en "Memoirs Read Before the Anthroplogical Society of London", Vol I, 1863-64, pp 360-64. (N. de la T.)

[62] *Op. cit.*

Los pueblos clásicos, los romanos y los griegos, si bien tenían *holokausta*, es decir, víctimas, que se quemaban enteras una vez desolladas en honor a sus dioses, les daban habitualmente a los dioses sólo una parte; los mejores bocados los consumían ellos mismos. Es conocido, aunque ha sido explicado de diferentes maneras, el pasaje de Hesíodo donde se dice que el astuto Prometeo habría enseñado a los hombres a quedarse con la carne y sacrificar para los dioses únicamente los huesos.

En contraste con esta mezquindad de víctimas, parece que los griegos y romanos ofrecían en determinadas épocas una abundancia de víctimas a sus dioses. Después de la victoria sobre los lacedemonios, Alejandro ofreció una hecatombe, y su madre Olimpia sacrificaba habitualmente mil bueyes. Del mismo modo, los romanos sacrificaron para la victoria, o después de ella, cientos de bueyes o toda oveja, cabra o cerdo que naciera en la primavera. Después de la muerte de Tiberio, los romanos se alegraban de su nuevo gobierno de tal modo que, incluso, tal como relata Suetonio, en los primeros tres meses del gobierno de Calígula, sacrificaron más de 160.000 cabezas de ganado. En la obra mencionada, Meiners hace la siguiente observación acerca de estos generosos sacrificios: "No honra a los griegos y romanos que superaran a todos los demás pueblos conocidos en cuanto al número de víctimas, y menos aún, que la mayor prodigalidad se diera sobre todo en la época de mayor arte y ciencia de los romanos". Según observa un filósofo de la escuela hegeliana en su *Religión natural* respecto de esta afirmación de Meiners, [esto] es sumamente característico de la dirección que ha tomado nuestra filosofía en épocas más recientes: "Pero es poco honroso para Meiners no haber comprendido que una hecatombe, una enajenación tal de las propias posesiones, una semejante indiferencia hacia la utilidad, fuera una ceremonia sumamente valiosa para la divinidad y el hombre". ¡Sí...! Una ceremonia sumamente valiosa en el sentido de la concepción espiritualista moderna de la religión, que considera más valioso sacrificar cientos y miles de bueyes para dioses no necesitados de nada antes que utilizarlos para el beneficio de personas necesitadas.

Pero incluso estos sacrificios introducidos por el aristocratismo y el sibaritismo religiosos confirman mi punto de vista. Lo que he mencionado respecto del sentimiento de necesidad y del sentimiento de alegría por la liberación de la necesidad, también explica cabalmente las diferentes formas de sacrificios. Un gran temor y una gran alegría implican grandes sacrificios: ambos afectos son inconmensurables, trascendentes, inmensos; ambos afectos son, por tanto, causas psicológicas de los seres inmensos, de los dioses. Sacrificios inconmensurables tienen lugar sólo en estados de

temor y alegría inconmensurables. No lo era ni para los dioses del Olimpo ni para seres sobrehumanos y externos a los humanos: ¡no…! Los griegos y romanos ofrecían hecatombes únicamente para *los sentimientos de temor y de alegría*. En el curso normal de las cosas, cuando el hombre tampoco se eleva por sobre el egoísmo común y habitual, sólo hace sacrificios egoístas en el sentido del egoísmo habitual; pero en momentos fuera de lo común, de afectos extraordinarios, también hace sacrificios fuera de lo común. Cuando siente temor, el hombre promete todo lo que posee; en el vértigo de la alegría, al menos en el primer vértigo, siempre que no haya caído aún en el carril habitual del egoísmo diario, cumple dicha promesa. En síntesis: el temor y la alegría son afectos *comunistas*, pero *comunistas por el egoísmo*. Por lo tanto, los sacrificios mezquinos y sucios no se distinguen en principio de los magníficos sacrificios liberales.

Sin embargo, con esto no hemos agotado la diferencia entre las hecatombes de los griegos y los sacrificios de colas de pescado, cuernos, garras y huesos que los pueblos primitivos sacrificaban para los dioses. Del mismo modo que los hombres son diferentes, son diferentes también sus religiones y son diferentes sus sacrificios. Con la religión el hombre no satisface *a ningún otro ser*: con ella satisface *a su propio ser*. El hombre primitivo no tiene más necesidades e intereses que los del bajo vientre: su verdadero Dios es su *estómago*. Para aquellos dioses falsos y aparentes que sólo existen en su imaginación no tiene más que lo que le sobra a su estómago (colas y cabezas de pescado, cuernos, pieles y huesos). El hombre culto, en cambio, tiene deseos y necesidades estéticas; no quiere comer prescindiendo de las diferencias entre lo que llena su estómago y calma su hambre: quiere comer algo seleccionado y además quiere oler, ver y oír algo agradable; tiene el sentido del arte. Por eso un pueblo que tiene *sentido artístico* hace también, desde luego, *sacrificios artísticos* para sus dioses, sacrificios que agradan a la vista y a los oídos. Así, un pueblo dispendioso tendrá, también, sacrificios lujosos.

Los dioses abarcan tanto como abarcan los sentidos de un pueblo. Siempre que el sentido, la mirada, del hombre no se eleve hacia las estrellas, no tendrá cuerpos celestes para sus dioses; siempre que el hombre, como los Ostjaken y Samojeden, coma hasta Âfer sin repugnancia o goce con apetito de comer ballenas muertas, tendrá dioses insípidos, carentes de estética o ídolos repugnantes. Por eso, si se considera a las hecatombes de los griegos y romanos en este sentido, que disuelve la religión en los hombres, si se considera que en sus sacrificios ofrendan víctimas para *su*

propio sentido, se les puede reconocer el honor de no haber rendido tributo a la mera utilidad común y a las ventajas personales.

Hemos considerado hasta aquí sólo el sacrificio estrictamente religioso. Pero la historia de la religión nos presenta todavía otros sacrificios, que podemos llamar *morales*, a diferencia de los estrictamente religiosos. Se trata aquí de autosacrificios voluntarios por el bien de otros hombres, para el bien del Estado, de la patria. Aquí, si bien el hombre se sacrifica a los dioses como tributo para calmar su ira, el rasgo característico de este sacrificio es el heroísmo moral o patriótico. Por ejemplo, entre los romanos, se sacrificaron para su patria los dos Decier; entre los cartaginenses, los dos Filenos quienes se hicieron enterrar vivos a raíz de una lucha de límites entre Cartago y Sirene (al menos así se cuenta), logrando así un incremento de superficie para Cartago; también el Sufete Hamilcar se arrojó a las llamas para aplacar a los dioses; y, al igual que los dos filenos fue adorado como un dios por los cartagineses; [lo mismo] entre los griegos, Spertias, Rodrus, el fabuloso Menökeus. Pero lo que menos hacen estos sacrificios es justificar aquella autonegación trascendental y fantástica del hombre que los absolutistas religiosos y especulativos consideran la esencia de la religión, pues justamente estos sacrificios tienen evidentemente como contenido y fin la afirmación de fines y deseos humanos, sólo que la autonegación y la afirmación, el sacrificio y el egoísmo, se dan en diferentes personas. Pero las personas para las que me sacrifico son mis conciudadanos, mis compatriotas. Tengo el mismo interés que ellos; es mi propio deseo que mi patria se salve. Por eso no me sacrifico para ningún ser extraño y diferente teológicamente de mí; sacrifico mi vida para mí, para mis propios deseos, mi propia voluntad de saber que mi patria ha sido salvada.

Del mismo modo que los dioses verdaderos para los que los griegos y romanos hacían magníficos sacrificios no eran dioses externos al hombre, sino su sentido formado para el arte, su gusto estético, su lujo, su amor por el teatro, también la verdadera divinidad para la que se sacrificaron Kodrus, Decius, Hamilcar, los Filenos, no era más que el amor a la patria. Pero el amor a la patria no excluye el amor propio; mi propio bienestar y dolor se unen íntimamente con el bienestar y el dolor de la patria. Por lo tanto, entre los persas, tal como relata Heródoto, la víctima podía rogar por el bien no sólo para sí, "sino para todos los persas, pues él también se encuentra entre los persas". Entonces, si ruego por mi patria, al mismo tiempo ruego por mí mismo, pues en estados normales mi bienestar y el de los demás están íntimamente ligados.

Sólo en desgracias fuera de lo común el individuo se sacrifica por la generalidad, es decir, por la mayoría. No obstante, es una necedad hacer la norma de un caso fuera de lo común, anormal; hacer de la abnegación un principio y una ley incondicionados y universales, como si lo general fuera algo totalmente diferente de lo individual, como si lo general no surgiera de lo individual, como si el Eestado, la comunidad de los hombres, no se desmoronara si todos satisficieran la exigencia de los absolutistas especulativos, religiosos y políticos, a saber, la exigencia de la autonegación, del suicidio. No es otra cosa que el egoísmo lo que mantiene unidos a los estados; los estados recién se disuelven cuando el egoísmo de un Estado, una clase o individuo no les reconoce los mismos derechos al egoísmo de otros hombres o de otros estados.

Ni siquiera cuando mi amor se extiende más allá de los límites de mi patria [y amo] al hombre en general; el amor propio no está excluido ni siquiera del amor al hombre en general: pues al amar a los hombres me amo a mí mismo, a mi género; son carne de mi carne y sangre de mi sangre. Pero si el amor a sí mismo es una ley o principio necesario, irrevocable y universal, inseparable de todo amor, también esto lo debe confirmar la religión. Y realmente lo confirma en cada página de su historia. En todas partes, siempre que el hombre lucha contra el egoísmo humano en el sentido expuesto, sea en la religión, la filosofía o la política, cae en *pura necedad y locura*, pues el sentido que subyace a todos los instintos, anhelos y actos humanos es la satisfacción de lo propiamente humano, la satisfacción del egoísmo humano.

Clase N° 10

El objeto de las clases anteriores y de los parágrafos que les sirvieron de base era mostrar que el fundamento y origen de la religión es el sentimiento de dependencia que se encuentra en el hombre; que el objeto de este sentimiento de dependencia, siempre que no esté adulterado por la especulación y reflexión hiperfísica, es la *naturaleza*: pues en la naturaleza vivimos, estamos y nos movemos; es lo que contiene al hombre: si ella no existiera, él tampoco existiría; es lo que permite que el hombre sea lo que es, de lo que depende todo su hacer y actividad en todos sus pasos. Separar al hombre de la naturaleza es lo mismo que apartar los ojos de la luz, los pulmones del aire, el estómago del alimento, pretendiendo que sea un ser que exista por sí mismo. Pero aquello de lo que el hombre depende, que tiene el poder sobre la muerte y la vida, que es fuente del temor y de la alegría, es y se llama el *Dios* del hombre. Pero el sentimiento de dependencia nos condujo al fundamento del hecho de que el hombre sólo adora a la naturaleza o a un dios en general por su beneficencia o, si fuera por su nocividad o atrocidad, para alejar de sí esta nocividad, a saber, al *egoísmo* como último fundamento oculto de la religión.

A fin de evitar malentendidos y para fundamentar más profundamente nuestro objeto, [diré] lo siguiente: el sentimiento de dependencia parece oponerse al egoísmo, pues en el egoísmo subordino el objeto a mí mismo, mientras que en el sentimiento de dependencia, en cambio, yo me subordino al objeto. En virtud del egoísmo me siento como algo importante, significativo; en virtud del sentimiento de dependencia, en cambio, percibo mi insignificancia ante alguien más poderoso. Pero, ¡investiguemos el temor, que es la expresión y el grado más alto del sentimiento de dependencia! ¿Por qué el esclavo teme a su amo? ¿Por qué el hombre primitivo teme al dios del trueno y del rayo? Porque el amo tiene en sus manos la vida del esclavo y el dios del trueno, la vida del hombre. ¿Qué es lo que teme entonces? La pérdida de su vida. Es decir, teme sólo por egoísmo, por amor a sí mismo, a su vida. *Donde no hay egoísmo no hay ningún sentimiento de dependencia.* A quien la vida le resulta indiferente o insignificante, también le resulta insignificante aquello de lo que ella depende; no espera ni teme nada, en su indiferencia no hay ningún punto de vista conectado

con el sentimiento de dependencia. Si yo, por ejemplo, amo la libertad de movimiento, siento que dependo de aquél que me puede privar de ella o concedérmela, que puede encerrarme o permitirme salir a caminar al aire libre: pues muchas veces deseo salir a pasear y no puedo hacerlo porque un ser más poderoso me lo impide; en cambio, si estar encerrado o libre, estar en mi habitación o al aire libre, me resultaran indiferentes, no sentiría que dependo de aquel que me encierra, pues no estaría ejerciendo ningún poder temible o atroz que me provoque el sentimiento de dependencia, sea por el permiso o la prohibición de moverme al aire libre, porque el impulso a salir a caminar no ejerce ningún poder sobre mí. El poder externo presupone entonces un poder interno, psicológico, un motivo y un interés egoístas, sin los cuales aquél no es nada para mí, no ejerce ningún poder sobre mí ni me insufla ningún sentimiento de dependencia. Depender de otro ser es, en realidad, sólo depender de mi propio ser, de mis propios instintos, deseos e intereses. Por consiguiente, el sentimiento de dependencia no es otra cosa que el amor a mí mismo; sin duda no un amor directo, sino un amor mediatizado por mí mismo hacia el objeto del que siento que dependo.

Sin duda dependo sólo de aquellos seres necesarios para mi existencia, sin los cuales no puedo hacer lo que quisiera poder hacer, que tienen el poder de garantizarme lo que deseo, lo que necesito y que yo mismo no tengo el poder de garantizarme. *Donde no hay necesidad, no hay sentimiento de dependencia.* Si el hombre no necesitara de la naturaleza para su existencia, no sentiría que depende de ella, por lo tanto, tampoco haría de ella un objeto de adoración religiosa. Y cuanto más necesito de un objeto, tanto más siento que dependo de él, tanto más poder ejerce él sobre mí; *pero este poder del objeto es en sí un poder derivado, una consecuencia, del poder de mi necesidad.* La necesidad es tanto el siervo como el amo de un objeto, es tanto humilde como orgullosa o arrogante; necesita el objeto; sin él no es feliz: de allí su sometimiento, su entrega; pero lo necesita para satisfacerse con él, para gozarlo, para utilizarlo en su provecho: de allí su despotismo o su egoísmo. El sentimiento de dependencia también posee en sí mismo estas propiedades contradictorias u opuestas, pues él no es otra cosa que *la necesidad de un objeto traída a la conciencia o al sentimiento.* El hambre no es otra cosa que la necesidad de alimento de mi estómago llevada al sentimiento y, así, a la conciencia; por lo tanto, no es otra cosa que el sentimiento de mi dependencia de productos alimenticios.

Esta naturaleza dual, es decir, ambigua y realmente bilateral del sentimiento de dependencia explica también el hecho –ante el que uno mu-

chas veces se ha asombrado porque no se podía dar ninguna explicación fundamentada– de que el hombre haya podido adorar religiosamente a los animales y plantas que destruía o comía. La necesidad que me urge a comer un objeto contiene una duplicidad, que me subordina al objeto al tiempo que lo subordina a mí y que es tanto religiosa como arreligiosa. O, si clasificamos la necesidad en sus partes componentes, tal como dicen los filósofos modernos, tenemos la *carencia* y el *placer* del objeto; pues a la necesidad de un objeto le pertenece el placer, la necesidad no es otra cosa que la necesidad de placer. Pero el placer del objeto es frívolo –o por lo menos podemos concebirlo así– porque devoro el objeto; pero la necesidad, es decir, el sentimiento de carencia, el deseo anhelante, el sentimiento de dependencia del objeto, es religioso, humilde, fantástico, deificante. En cuanto algo es objeto del deseo, me resulta lo más elevado, adorna mi fantasía con los colores más brillantes, eleva mi necesidad al séptimo cielo; en cuanto lo tengo, lo disfruto como algo presente y pierde todo su encanto religioso y sus ilusiones, se vuelve algo común. *Por eso* es una experiencia común que todos los hombres, al menos aquellos que viven sólo por los sentimientos e impresiones puramente sensibles, es decir, momentáneos, se vuelven devotos y abnegados y prometen cualquier cosa en los momentos en que necesitan algo; pero en cuanto tienen lo necesitado o deseado, son desagradecidos y egoístas, olvidan todo. *Por eso* el dicho: la necesidad enseña a rezar; por eso el fenómeno tan chocante para los devotos de que por lo común los hombres son religiosos sólo en la necesidad, la carencia o la desgracia.

Por lo tanto, no es curioso o asombroso el hecho o el fenómeno de que los hombres adoran como objetos religiosos a cosas o seres que ellos consumen; por el contrario, nos pone ante los ojos de modo claro y patente la naturaleza del sentimiento de dependencia de acuerdo con sus dos lados opuestos. La diferencia entre el sentimiento de dependencia cristiano y el pagano no es más que la diferencia entre sus objetos, *la diferencia* está en que el objeto del pagano es más determinado, más real y sensible, mientras que el cristiano –dejando de lado el dios que se ha vuelto carne, comestible– es un ser más ilimitado, más general, sólo concebido o representado, y por lo tanto nó susceptible de ser gozado corporalmente o de ser útil; pero no deja de ser un objeto del placer tanto como aquél, justamente porque para el cristiano es un objeto de la necesidad, del sentimiento de dependencia, sólo que es objeto de un placer de otro tipo, porque también es objeto de una necesidad de otro tipo; pues el cristiano no anhela de su dios la vida llamada temporal, sino la vida eterna; no satisface en él

una necesidad inmediatamente sensible o corporal, sino una necesidad espiritual, del alma.

"Usamos o utilizamos –dice Agustín, el Padre de la Iglesia, en su escrito *La ciudad de Dios*– las cosas que deseamos y buscamos no por ellas mismas, sino por otra cosa, pero *gozamos* lo que no referimos a ninguna otra cosa, lo que *se diviniza a sí mismo*. Por eso lo terrenal es un objeto del *usus*, del uso, en tanto que lo eterno, Dios, un objeto del *fructus*, del goce." Pero si hacemos valer esta diferencia y la convertimos en el rasgo distintivo entre el paganismo y el cristianismo, de modo que allí los objetos de la religión, los dioses, son objetos de la utilidad, del *usus*, en tanto que aquí el objeto es sólo un objeto del placer, entonces resulta que también en el cristianismo tenemos el mismo fenómeno, la misma contradicción que antes mostrábamos en la naturaleza de la necesidad, del sentimiento de dependencia, sólo que los cristianos la encuentran en la religión pagana, no en la suya, pues el Dios cristiano en tanto objeto del placer en el sentido de la distinción agustiniana entre el placer y el uso es tanto un objeto del egoísmo como lo es el objeto del placer corporal de los paganos: es, también, un objeto de la religión.

Algunos pueblos han expresado de un modo sumamente ingenuo, incluso conmovedor, la contradicción de que el hombre adora, como un Dios lo que consume (una contradicción que sin embargo, tal como mostramos recién, es tan propia del sentimiento de dependencia cristiano [como del pagano], sólo que por la naturaleza de su objeto no es tan llamativa): decían ciertos habitantes de Norteamérica cuando habían cazado un oso: "No nos guardes rencor por haberte matado. Tú eres comprensivo y entiendes que nuestros niños tienen hambre. Te aman y quieren comerte. ¿No es un honor ser comido por los hijos del gran capitán?". "Charlevoix relata de otros que, cuando alguien había matado un oso, le colocaba una pipa encendida en el hocico, luego soplaba por la pipa hacia la cabeza, llenando de humo la garganta del oso y suplicándole que no se quisiera vengar de él. Durante la comida en que comían ese oso, colocaban su cabeza pintada con todo tipo de colores en un lugar importante, donde éste recibía las adoraciones y alabanzas de todos los invitados" (Meiners).[63] Los antiguos finlandeses cantaban la siguiente canción mientras cortaban el oso: "Tú, preciado animal del bosque, dominado, malherido, trae a nuestros hogares salud y presas, como quieras, de a centenas, y, cuando vengas a nosotros,

---

[63] Op. cit. (N. de la T.)

cuida de nuestras necesidades... Te adoraré siempre y esperaré la presa que traigas, para que no olvide mi vieja canción para el oso" (Penannt, Arktische Zoologie). Aquí vemos cómo al mismo tiempo se puede adorar a un animal que es matado y luego consumido, y viceversa, cómo el objeto de adoración es al mismo tiempo el objeto del consumo; por lo tanto, cómo el sentimiento de dependencia religioso contiene y expresa tanto el enaltecimiento egoísta del hombre respecto del objeto cuando es objeto del placer como su devoto sometimiento ante el objeto cuando es objeto de la necesidad.

Después de esta exposición extensa del sentimiento de dependencia y egoísmo, aunque no ha sido casual, sino necesaria y justificada por el objeto mismo, vuelvo ahora a la naturaleza, el primer objeto del sentimiento de dependencia. Ya he observado que el fin de mi estudio, y por consiguiente, también de estas *Lecciones sobre la esencia de la religión* no es otro que demostrar qué el Dios de la naturaleza o el Dios que el hombre diferencia de su esencia, suponiéndolo como fundamento o causa, no es otra cosa sino la naturaleza misma, pero que el Dios de los hombres o el Dios espiritual o el Dios al que se le atribuyen predicados humanos, conciencia y voluntad, al que él concibe como un ser semejante, diferente de la naturaleza en tanto ser carente de conciencia, no es otra cosa que el hombre mismo. Pero también he observado que no extraigo mis ideas de la niebla azul de especulaciones infundamentadas, sino que siempre las formo a partir de manifestaciones históricas, empíricas; que, además, o precisamente por ello, no expongo ni desarrollo mis ideas con ejemplos generales, sino siempre con casos reales, en ejemplos observables, palpables.

Mi tarea en *La esencia de la religión*, al menos en la primera parte, era mostrar que la naturaleza es un ser originario, primero y último, de la que no podemos salir sin perdernos en el reino de la fantasía y de la especulación superflua, que debemos quedarnos a su lado, que no la podemos derivar ni está mediada por ningún ser diferente de ella, un espíritu, un ser pensante; por tanto, si la extraemos del espíritu, esa extracción tiene sólo el significado de una deducción subjetiva, formal, científica, pero de ningún modo un surgimiento y una extracción objetivos. Pero esta tarea, esta idea, la conecto con un fenómeno real que expresa estas ideas o, al menos, le sirve de base, a saber, la religión natural, el sentido humano simple, llano, inmediato, que no deriva la naturaleza de un ser espiritual, no-natural o trascendental, sino que concibe a la naturaleza como el ser primero, como el ser divino.

El hombre de la religión natural no sólo adora a la naturaleza como el ser por medio del que él existe ahora, o sin el cual no viviría, no podría actuar; adora y observa a la naturaleza también como el ser mediante el cual él llegó a ser originariamente y precisamente por ello como el alfa y el omega del hombre. Pero si se concibe y adora a la naturaleza como el ser que ha generado al hombre, *se concebirá a la naturaleza misma como no creada, no producida*; pues el hombre va –tal como veremos más tarde con mayor detalle– *más allá de la naturaleza*, la deriva de *otro ser* cuando no puede explicar su propio ser a partir de la naturaleza. Si primero viéramos a la naturaleza como objeto de la religión desde el punto de vista práctico, porque el hombre no puede vivir ni existir sin ella, porque le debe su existencia actual a su buena acción, aparecería ante nuestros ojos también como objeto de la religión desde el punto de vista teórico. La naturaleza es el primer ser no sólo en la práctica, sino también teóricamente, es decir, el ser del que deriva su origen. De este modo, los Indios todavía hoy conciben a la tierra como su madre. Creen que ellos fueron creados en su seno y por eso se llaman a sí mismos *"metokheniake"*, es decir, nacidos de la Tierra. (Heckenwelder, *Pueblos indios*).[64] Entre los indígenas antiguos, algunos consideraban al mar como su divinidad principal, que llamaban Mamaccacha, es decir, su madre; otros, como los collas, incluso pensaban "que sus progenitores habrían surgido del gran pantano cerca de la isla Titicaca. Otros atribuían su origen a una gran fuente, de la que habrían salido sus progenitores. Nuevamente, otros estaban seguros de que sus antepasados habían nacido en ciertas zanjas y cuevas; por eso tales lugares generalmente se consideraban sagrados y se realizaban allí los sacrificios. Cierta nación atribuyó la causa de su existencia a un río; por eso nadie podía matar a ningún pez [de ese río], porque los consideraban (a los peces) como hermanos." (Baumgarten, *Historia general de los pueblos y tierras de América*;[65] allí el autor observa correctamente que: "*dado que tomaban diferentes cosas como origen de su linaje, tenían diferentes divinidades a las que adorar*.") Los habitantes de Groenlandia creían que al comienzo un groenlandés había surgido de la Tierra; una vez que consiguió una mujer, fue el progenitor de todos los demás groenlandeses (Bastholm, *Conocimiento del hombre en su estado salvaje y primitivo*).[66] Del mismo modo, los griegos y germanos consideraban y adoraban a la Tierra como la madre *del hombre*. Los lingüistas derivan la palabra *Erde* ("Tierra") de Ord, que

[64] Heckewelder, *Indianische Völkerschaften*. (N. de la T.)

[65] Baumgarten, *Allgem. Gesch. Der Völker und Länder von Amerika*. (N. de la T.)

[66] Bastholm, *Kenntnis des Menschen in seinem wilden und rohen Zustand*. (N. de la T.)

en la lengua anglosajona significa tanto como principio o comienzo, y la palabra *Deutsch* ("alemán") de Tud, Tit,Teut, Thiud, Theotise, que significa tanto como terrestre o primogénito. ¡Cuán infieles y alejados de nuestra madre nos hemos vuelto nosotros, los alemanes, gracias al cristianismo, que señala el cielo como nuestra patria!

Aún tengo que observar que muchos griegos, en especial los filósofos más antiguos, hacían surgir a los hombres y los animales o bien de la tierra, del agua o de ambos a la vez bajo la influencia del calor del sol, en tanto que otros los consideraban no creados, tan eternos como la naturaleza o el mundo. Es llamativo también que la religión o, más aún, la mitología de los griegos y también la de los germanos, al menos, de los germanos del norte –ambos y especialmente estos últimos– eran originiariamente religiones naturales, que consideraban que no sólo los hombres, sino también los dioses surgían de la naturaleza: una prueba clara de que los dioses y hombres son lo mismo, que los dioses están con los hombres y entre ellos. En Homero, Océano, el mar, es el nacimiento, es decir, el creador, el padre de los dioses y de los hombres; en cambio, en Hesíodo la Tierra es la madre de Urano, el cielo, en cuya unión es madre de los dioses. En Sófocles la Tierra es la divinidad suprema o más elevada. Para los germanos del norte, el gigante Imir precede al surgimiento de los dioses con "evidentemente la totalidad no desplegada de los elementos y fuerzas naturales".[67] Los romanos, al igual que los griegos, llamaban a la Tierra la madre de los dioses. Agustín, en su *Ciudad de Dios*, se burla de que los dioses sean nacidos de la tierra y concluye de allí que tendrían razón los que consideraban que los dioses hubieran sido hombres anteriores. Pero, sin duda que los dioses, incluyendo los dioses agustinianos, han surgido de la Tierra y, aún si no han sido hombres anteriores en el sentido de Euhemerus, al menos no anteriores a los hombres. Con el mismo derecho que la Tierra es madre de los dioses, en Homero el sueño se llama el domador de los dioses y los hombres, pues los dioses son seres que sólo existen para y por los hombres; no sólo no velan por el hombre cuando éste duerme, sino que también duermen, es decir, cuando se extingue la conciencia de los hombres se extingue también la existencia de los dioses.

Mi tarea en *La esencia de la religión* no era otra que defender, justificar, fundamentar, la religión natural, al menos el sentido verdadero que subyace en ella, en contra de las explicaciones y derivaciones teístas de la naturaleza. Lo hice atendiendo a todos los aspectos en no menos de veinte

[67] Müller, *op. cit.* (N. de la T.)

parágrafos, desde el § 6 hasta el § 26. Antes de pasar al contenido de esos parágrafos, debo observar algo que, por lo demás, es obvio: el camino de la historia de la religión es también paralelo a mi camino en la psicología, en la filosofía, en el desarrollo del hombre en general.

Así como la naturaleza es para mí el primer objeto de la religión, lo sensible es también lo primero en la psicología, en la filosofía en general; o lo primero no sólo en el sentido de la filosofía especulativa, donde lo primero signifca aquello de donde se debe partir, sino lo primero en el sentido de lo inderivable, de lo verdadero que surge por sí mismo. Así como no puedo derivar lo *sensible* de lo espiritual, tampoco puedo derivar la naturaleza de Dios; pues lo espiritual no es nada fuera de lo sensible y sin él; lo espiritual es sólo la esencia, el sentido, el espíritu de los sentidos. Pero Dios no es otra cosa que el espíritu pensado en general, el espíritu dejando de lado la diferencia entre lo mío y lo tuyo. Así como no puedo derivar mi cuerpo de mi espíritu (pues, para dar enseguida un ejemplo, debo comer o poder comer antes de pensar, y no pensar antes de comer; puedo comer sin pensar, como lo demuestran los animales, pero no puedo pensar sin comer –tampoco puedo derivar los sentidos de mi facultad de pensar, de la razón– pues la razón presupone los sentidos, y no los sentidos a la razón; [consideramos] que los animales carecen de razón, mas no de los sentidos) mucho menos puedo derivar la naturaleza de Dios. Por eso la verdad y la esencialidad o la divinidad de la naturaleza de la que parten la filosofía y la historia de la religión se corresponden con la verdad y esencialidad de los sentidos, de los que parten la psicología, la antropología, la filosofía en general.

Y así como la naturaleza no es una verdad transitoria en la historia de la religión, tampoco la verdad de los sentidos es una [verdad] transitoria en la filosofía. Más bien, los sentidos son el fundamento duradero, aunque desaparezcan en las abstracciones de la razón, al menos a los ojos de aquellos que, al llegar a la razón no piensan más en los sentidos, olvidan que el hombre no piensa sino por medio de su cabeza, que existe sensorialmente, la razón de la cabeza, el cerebro, el punto de reunión de los sentidos, tiene un fundamento y un suelo siempre sensible. *La religión natural nos demuestra la verdad de los sentidos, y la filosofía, al menos la que se define como antropología, nos demuestra la verdad de la religión natural.* La primer creencia del hombre es la creencia en la verdad de los sentidos, [no es] ninguna creencia que contradiga a los sentidos, como la creencia teísta y cristiana. La fe en un dios, es decir, en un ser no-sensible, un ser que expulsa de sí o niega todo lo sensible por ser profano, está lejos de ser algo

inmediatamente cierto, como ha sostenido frecuentemente el teísmo. Los *primeros* seres inmediatamente *ciertos* y preciamente por ello los primeros dioses del hombre, son los objetos sensibles. César ha dicho de la religión de los alemanes que sólo adoran a los seres que *ven* y de los que derivan beneficios perceptibles. Esta afirmación tan criticada de César vale para todas las religiones naturales. Originariamente, el hombre cree sólo en la existencia de aquello que daba muestra de su existencia mediante efectos y signos sensibles, perceptibles.

Los primeros evangelios, los primeros y más seguros testimonios de la religión humana, que no han sido alterados por ningún truco sacerdotal, son sus sentidos. *O, más, bien, estos sentidos son ellos mismos sus primeros dioses*; pues la fe en dioses exteriores y sensibles depende de la fe en la verdad y en la divinidad de los sentidos; en los dioses, que son seres sensibles, el hombre diviniza sus sentidos.

Si adoro a la luz como un ser divino, lo único que hago es referirme –desde luego que indirecta e inconscientemente– a la divinidad del ojo. La luz, el sol o la luna, son dioses, un objeto del ojo, no de la nariz; el culto de la nariz es el de los aromas celestiales. El ojo hace dioses de la luz, del brillo, de lo que se ve, es decir, sólo diviniza cosas visibles; las estrellas, el sol, la luna, no tienen otra existencia para el hombre que en los ojos; no se prestan a los otros sentidos, es decir, la vista diviniza sólo su propia esencia; los dioses de los otros sentidos sólo son ídolos, o más bien, directamente no existen para ella. El órgano del olfato del hombre, en cambio, diviniza los aromas placenteros. Ya Scaliger sostiene en sus Ejercitaciones (Exerzitationen gegen Cardan):[68] "*Odor divina res est* (El olfato es una cosa divina) y así lo demostraban los antiguos con sus ceremonias religiosas, por creer que con humo hacían que el aire y las habitaciones fueran más aptos para recibir a las divinidades". Los paganos creían, y en parte creen todavía hoy, que los dioses viven y se alimentan únicamente de los olores benéficos que se elevan de las víctimas de los sacrificios, entonces los aromas son parte constitutiva de los dioses, por lo tanto, los dioses estarían constituidos únicamente por perfume y humo. Al menos el hombre que no tuviera ningún otro sentido que el del olfato podría dejar que el ser divino estuviera constituido únicamente por perfume, sin contar todas las otras propiedades que aportan los sentidos. Cada sentido diviniza para sí mismo.

---

[68] Joseph Justus Scaliger (1540-1609). (N. de la T.)

En resumen, la verdad de la religión natural se apoya en la verdad de la sensualidad. De este modo, *Esencia de la religión* está de acuerdo con *Principios de filosofía*. Por otro lado, cuando hablo a favor de la religión natural, debido a que se apoya en la verdad de los sentidos, no estoy hablando en absoluto a favor del modo en que ella ve y adora a la naturaleza. La religión natural sólo se apoya en la apariencia sensible o más bien en la impresión que la percepción sensible hace sobre el ánimo y la fantasía del hombre. De ahí eso la creencia de los pueblos antiguos de que su país era el mundo o el centro del mundo, de que el Sol se mueve y la Tierra está quieta, que la Tierra es chata como un plato, [y está] rodeada por el océano.

Clase Nº 11

Ya he explicado que el significado de los parágrafos que constituyen el texto de estas clases es sólo justificar científicamente, fundamentar, lo que el sentido llano de los pueblos antiguos y de algunos pueblos naturales actuales expresa –de hecho, aunque no sea de modo consciente– en la adoración de la naturaleza como un ser divino, a saber, que ella es un ser primero, originario, inderivable.

Pero antes que nada debo hacer frente a dos objeciones: en primer lugar, se me puede objetar [lo siguiente]: "¿Cómo...? Tú, incrédulo, ¿quieres justificar la naturaleza? ¿Acaso no te ubicas en el punto de vista de los filósofos, tan agudamente criticado por ti, que justifican los artículos de fe del cristianismo, aunque con la diferencia de que tú quieres justificar el dogma de la religión natural?". A esto respondo: de ningún modo considero a la naturaleza como algo originario *porque* la religión la vea y la adore como tal, sino más bien deduzco que ella, al ser originaria, inmediata, también debe aparecerle como tal al pensamiento originario, inmediato y emparentado con la naturaleza, de los pueblos antiguos. O, con otras palabras: para mí, el hecho de que los hombres hubieran adorado a la naturaleza como Dios no es para mí en absoluto al mismo tiempo la prueba de la verdad del pensamiento que está a la base de este hecho; pero allí encuentro la constatación de las impresiones que ejerce la naturaleza en mí como ser sensible; encuentro allí los fundamentos que, como ser intelectual, como ser cultural filosófico, me llevan a darle a la naturaleza un significado –si bien no el mismo que le da la religión natural (ya que no divinizo a nada, tampoco [divinizo] a la naturaleza)– análogo, semejante, solamente modificado por las ciencias naturales y la filosofía.

Por cierto, simpatizo con los adoradores religiosos de la naturaleza; soy un admirador apasionado y un adorador de ella; no es ni con libros ni con pruebas eruditas, sino a través de mis percepciones e impresiones inmediatas de la naturaleza que entiendo que los pueblos antiguos y algunos pueblos actuales la puedan adorar como a un dios. Todavía hoy siento en mi corazón cómo la naturaleza lo afecta; todavía hoy [encuentro] en mi propio intelecto las razones de su divinidad o divinización. Dado que los adoradores del sol, del fuego y de las estrellas también son tan

hombres como yo, concluyo que también a ellos los han movido razones semejantes (aunque distintas en cuanto al punto de vista) para adorar la naturaleza. No concluyo, como hacen los historiadores, desde el pasado hacia el presente, sino de éste hacia aquél. Considero que el presente es la clave del pasado y no viceversa, por la sencilla razón que yo, aunque inconsciente e involuntariamente, mido, juzgo, conozco, mi pasado siempre según mi punto de vista actual; por eso cada época tiene una historia diferente del mismo pasado muerto e inmodificable. Por lo tanto, no reconozco la religión natural porque sea una autoridad externa, sino sólo porque todavía hoy encuentro *en mí mismo* sus motivos, los fundamentos que, si no fuera porque su poder cayó ante el poder de la cultura, de las ciencias naturales, de la filosofía, harían que yo fuera todavía hoy un adorador de la naturaleza. Si bien esto puede parecer arrogante, lo que el hombre no reconoce por sí mismo, no lo reconoce en absoluto. Quien no siente por y en sí mismo por qué los hombres han adorado al sol, la luna, las plantas y animales, no comprende tampoco el hecho histórico de la divinización de la naturaleza, por más que lea o escriba muchos libros sobre religión natural.

La segunda objeción dice lo siguiente: "Hablas de la naturaleza sin darnos ninguna definición de ella, sin decirnos qué es lo que entiendes por naturaleza. Similarmente, Spinoza decía: 'Naturaleza o Dios', como si fueran sinónimos. ¿Tal vez tú también tomas a esta palabra con ese sentido indeterminado por el que puedes demostrar fácilmente que la naturaleza es un ser originario, al entender que la naturaleza no es otra cosa que Dios?". Respondo a esta objeción con pocas palabras: entiendo por naturaleza la quintaesencia de todas las fuerzas, cosas y seres sensibles, que se diferencian del hombre por ser no humanas; tal como dije en una de mis primeras clases y, por cierto, igual que Spinoza, no entiendo por naturaleza un dios trascendental, que existe y actúa con voluntad y razón, sino un ser que actúa según la necesidad de su naturaleza; pero, a diferencia de Spinoza, para mí no es un dios, es decir, un ser suprasensorial, separado, invisible, uno, sino un ser múltiple, popular, real, perceptible con todos los sentidos. O, expresado prácticamente: la naturaleza es todo lo que se manifiesta al hombre a pesar de todas las sugerencias de la fe teísta: lo inmediato, lo sensible, el fundamento y objeto de su vida. La naturaleza es luz, electricidad, magnetismo, aire, agua, fuego, tierra, animal, planta, hombre, en la medida en que es un ser que actúa espontánea e inconscientemente. Con esta palabra no me estoy refiriendo a nada místico, nada nebuloso, nada teológico. Con esta palabra estoy apelando a los sentidos.

Júpiter es todo lo que ves, decía uno de los antiguos; en cambio, yo digo la naturaleza es todo lo que ves y no proviene de ninguna mano o idea humana. O, si entramos en la anatomía de la naturaleza, la naturaleza es el ser o la quintaesencia de los seres y cosas –en cuyas manifestaciones, expresiones o efectos se manifiesta su ser y consiste su esencia– que no se fundamenta en ideas, intenciones o decisiones voluntarias, sino en fuerzas o causas cósmicas, mecánicas, químicas, físicas, fisiológicas u orgánicas.

El contenido de los parágrafos seis y siete, que tomo como texto de esta clase, es una defensa y justificación del paganismo en contra de las críticas de los cristianos; se refiere a una tesis anterior, a saber, que la religión cristiana no se diferencia de la pagana por el principio, la característica, de la divinidad, sino sólo porque su Dios no es ni un objeto determinado de la naturaleza ni la naturaleza en general, sino un ser diferente de la naturaleza. Los cristianos, al menos los más racionales entre ellos, criticaron del paganismo no que se hubieran alegrado de la belleza y utilidad de la naturaleza, sino que atribuyeran las causas de ello a la naturaleza misma, venerando a la tierra, el agua, el fuego, el sol y la luna por sus propiedades benéficas; dado que estas propiedades provendrían únicamente del creador de la naturaleza, sólo habría que honrar, temer, alabar a éste último. El sol, la tierra, el agua, serían causas de que las plantas y animales crezcan, de que los hombres vivan, pero serían sólo causas subordinadas, causas que a su vez serían causadas; la verdadera causa sería la *primera* causa. En contra de ello, defiendo al paganismo, planteando [la cuestión] de si existe una primera causa, tal como piensan los cristianos, a través de un ejemplo o, más bien, una parábola tomada del *corpus* de creencias cristianas.

Adán es el primer hombre; es en la secuencia de hombres lo que la primera causa es en la secuencia de objetos o cosas naturales. Mis padres, abuelos, etc. son hijos de Adán tanto como las causas en la naturaleza son efectos de la primera causa. Ahora bien, Adán no tiene padre, así como la primera causa no tiene causa. Sin embargo, yo no adoro ni amo a Adán como a mi padre: Adán abarca a todos los hombres, en él se disuelve toda individualidad. Adán es tanto el padre de los negros, blancos, eslavos, germanos, francos como de los alemanes; pero yo no soy un hombre en general: mi existencia, mi ser, es individual, pertenezco a la raza caucásica y, dentro de ésta, a un determinado linaje: el alemán. Por ello, la causa de mi ser necesariamente tiene que ser individual, determinada; así lo son mis padres, mis abuelos, las generaciones o las personas más próximas a mí. Si retrocedo más pierdo de vista todas las huellas de mi existencia; no encuentro más propiedades de las que pueda derivar mis propiedades.

Un hombre del siglo XVII no podría jamás ser el padre de un hombre del siglo XIX, aun cuando no hubiera ese tiempo intermedio, porque el salto cualitativo, el salto entre las costumbres, hábitos, ideas, opiniones –y éstas nos marcan corporalmente– sería demasiado grande. Por eso el hombre se queda detenido en sus antepasados más próximos, sin retroceder hasta el primer padre, ya que en éste no se encuentra conservada y representada su individualidad inseparable; se detiene en los seres naturales sensibles como causas de su existencia. Soy lo que soy, sólo en esta naturaleza, en la naturaleza tal como es ahora, como ha sido desde hace tiempos inmemoriales. Yo, que soy un ser sensible y que, a falta de sentidos, me hundiría en la nada, le debo la existencia sólo a los seres que veo, percibo o, si no los veo o percibo, son al menos seres visibles, perceptibles o, como fuera, sensibles. Por más que esta naturaleza haya llegado a ser o que le haya precedido una naturaleza de otro tipo o condición, le debo mi existencia sólo a la naturaleza de este tipo y esta condición, en la que vivo y con la que también mi propia condición se encuentra en armonía.

Suponiendo que hubiera una primera causa en el sentido de la teología, primero debería estar el sol, la tierra, el agua, es decir, primero la naturaleza y, ciertamente, del mismo tipo que es ahora, antes de que yo existiera. Pues, sin sol, sin tierra, no soy nada. Presupongo la naturaleza. ¿Por qué entonces debería ir *más allá* de la naturaleza? Estaría justificado en hacerlo si yo mismo fuera un ser que estuviera más allá de la naturaleza. Pero soy tan poco un ser sobrenatural que ni siquiera soy un ser supraterrenal. Pues la tierra es la medida absoluta de mí mismo; no me paro sobre la tierra solamente con mis pies; pienso y siento desde el punto de vista de la tierra, sólo en la medida del punto de vista que la tierra adopta dentro del universo. Sin duda, elevo mi mirada hacia el cielo más lejano; pero todo lo miro con la luz y la medida de la tierra. En resumen, del hecho de que soy un ser terrestre, que no soy un habitante de Venus, Mercurio o Júpiter, resulta, tal como dicen los filósofos, mi sustancia, mi ser básico. Entonces, aun si la tierra también tuviera un origen, sólo a ella, sólo a su origen le debo mi propio origen. Pues la existencia de la tierra es el único fundamento de la existencia humana, su ser es el único fundamento del ser humano.

La tierra es un planeta; el hombre, un ser del planeta, un ser, cuyo camino de vida sólo es posible y real en la senda de un planeta. Pero la tierra se *diferencia* de otros planetas. Esta diferencia es el fundamento de su ser propio, autónomo, de su individualidad; y esta individualidad es la sal de la tierra. Aun si supusiéramos, con todo derecho, que todos los

planetas fueran causados por una y la misma causa, fuerza o sustancia, esta fuerza, la que produjo a la tierra, sería otra diferente de la que produjo a Mercurio o Urano, es decir, una [fuerza] tan determinada, tan propia, que sólo ha podido producir a éste y a ningún otro planeta. El hombre le debe su existencia a esta causa *individual* e inseparable de la particularidad de la tierra. El sacudón revolucionario que arrancó a la tierra de su mística fusión en la materia básica y común del Sol, los planetas y cometas, una revolución que se fundó, tal como Kant expresó en su magnífica *Teoría del cielo*,[69] en "la diversidad de géneros de los elementos". El movimiento de nuestra sangre y las vibraciones de nuestros nervios remiten todavía hoy a aquel sacudón o empujón. La primera causa es la causa común, la causa de todas las cosas sin diferencia; pero la causa que hace todo sin diferencia no hace nada realmente, es un concepto, un ser pensado que sólo tiene un significado lógico y metafísico, pero ningún significado físico, del cual yo, este ser individual, de ningún modo podría ser derivado. Con la primera causa –bajo primera causa se entiende siempre en el sentido de la teología –se quiere poner fin al llamado *processus causarum in infinitum*, la serie de las causas hasta lo infinito.

Esta serie infinita de causas puede dilucidarse del mejor modo con el ejemplo ya dado del origen del hombre. El origen de mi existencia es mi padre, el de mi padre, su padre, y así sucesivamente. ¿Puedo seguir hasta el infinito? ¿Ha sido siempre el caso que únicamente el hombre le ha dado la existencia al hombre? ¿Resuelvo así la pregunta por el origen del hombre o más bien, al pasar de padre a padre, la postergo? ¿Acaso no debo llegar a un primer hombre o a una primera pareja humana? Pero es así con todas las cosas y todos los seres que constituyen este mundo sensible. Uno presupone a otro, uno depende de otro; todos son finitos, creados, uno a partir del otro; pero, pregunta el teísta: ¿de dónde viene el primero de esta cadena, de esta serie? Por eso tenemos que dar un salto, pasando desde esta serie al primero, que no tiene comienzo, es infinito y el comienzo de todos los seres que han sido creados, el fundamento de todos los seres finitos. Ésta es una de las pruebas más habituales de la existencia de Dios, llamada cosmológica, y que, por ejemplo, también puede expresarse del siguiente modo: todo lo que existe o el mundo, es cambiante, temporario, ha sido originado y es contingente; pero lo contingente presupone lo necesario, lo finito [presupone] lo infinito, lo

[69] Feuerbach lo cita como *Theorie des Himmels*, refiriéndose sin duda a la obra de Kant de 1755 [*Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* [*Historia natural general y teoría de los cielos*]. (N. de la T.)

temporario lo eterno: esto infinito y eterno es Dios. O, también, formulado de otro modo: todo lo que existe, todo lo sensible y real, es causa de ciertos efectos; pero es una causa que, a su vez, ha sido causada por otra que, a su vez, tiene una causa, y así sucesivamente. Por eso es necesario, es una necesidad de nuestra razón quedarnos detenidos en una causa que no tenga ninguna otra causa más allá, que no sea causada y que, tal como sostienen algunos filósofos, sea causa de sí misma o *sea por sí misma*. Por eso, los filósofos y teólogos antiguos definían lo finito, lo que no es divino, como lo que es por otro, en tanto que lo infinito, Dios, es aquello que *es por sí mismo*. No obstante, tenemos que objetar lo siguiente en contra de esta conclusión: respecto de la pregunta por el origen del hombre o incluso de la tierra, aun si el proceso infinito de causas contradiga a la razón, aun cuando no podamos derivar al hombre o al estado actual de la tierra de un estado precedente, sino que tenemos que detenernos finalmente en un punto donde el hombre se origina de la naturaleza y la tierra de la masa planetaria (o como se quiera llamar aquella materia básica), esta serie, al referirse o aplicarse a la naturaleza o al mundo en general, no contradice en absoluto a la razón formada mediante la observación del mundo. Son sólo la limitación y la comodidad del hombre los que establecen, en lugar del tiempo, la eternidad; en lugar de la serie infinita de causa en causa, la infinitud; en lugar de la naturaleza en constante movimiento, la divinidad estable; en lugar del movimiento eterno, la quietud eterna.

Sin duda, para mí, que me refiero al presente, sería irracional, inútil, aburrido e incluso imposible, pensar o, incluso, imaginar, la falta de comienzo y la infinitud del mundo; pero *esta necesidad mía* de interrumpir el curso infinito no constituye todavía una prueba de la ruptura *real* de dicho curso, de un comienzo y un fin reales. Incluso entre las cosas que pertenecen a la conciencia del hombre, las históricas, y hasta las producidas por el hombre mismo, vemos cómo el hombre, en parte por ignorancia, en parte por amor a los atajos y a la comodidad, interrumpe las investigaciones históricas y, en lugar de poner muchos nombres, muchas causas, lo que sería muy extenso o muy pesado de seguir y que a menudo escapa a su mirada, establece Una causa, Un nombre. Así como a la cabeza de un descubrimiento, fundación de un Estado, construcción de una ciudad, surgimiento de un pueblo, el hombre le pone el nombre de un individuo a pesar de que participaron una cantidad de nombres e individuos desconocidos, del mismo modo el hombre coloca a la cabeza del mundo el nombre de Dios, y también todos los inventores y fundadores de ciudades y de estados han sido declarados dioses. Por eso la mayoría

de los nombres antiguos de hombres, héroes y dioses históricos o míticos eran nombres colectivos que luego se convirtieron en nombres propios. Incluso el término "Dios" no era originariamente un nombre propio, sino un nombre general o genérico, al igual que todos los demás nombres propios. Hasta en la Biblia se utiliza la palabra griega *theos* y la palabra hebrea *Elohim* para otros objetos que Dios. Los príncipes y las autoridades se llaman dioses; el diablo, el Dios de este mundo; e incluso [se llama] Dios al vientre –al menos al de algunos hombres– un pasaje que desespera al mismo Lutero. Dice: "¿Quién ha escuchado alguna vez semejante frase, que el vientre sea Dios? Yo no podría hablar así si no fuera porque Pablo ya lo dijo antes, porque no conozco peor modo de hablar. ¿No es una desgracia que el vergonzoso y maloliente vientre lleno de inmundicia deba llamarse Dios?".

Incluso en la definición filosófica de que Dios es el ser más real, es decir, el más perfecto, la quintaesencia de toda perfección, "Dios" es en realidad sólo un nombre colectivo; pues con sólo destacar las diferencias que hay entre las diferentes propiedades que están resumidas en Dios, éstas ejercen en mí la impresión de diferentes cosas o seres y descubro que la palabra Dios es una palabra colectiva o genérica tan indeterminada como, por ejemplo, las palabras fruta, cereal o pueblo. Cada propiedad de Dios es Dios mismo, tal como dice la teología o la filosofía teológica, por lo que cada propiedad de Dios puede utilizarse para Dios mismo. Incluso en la vida cotidiana, en lugar de decir Dios, se dice providencia divina, sabiduría divina, omnipotencia divina.

Pero las propiedades de Dios son de naturalezas muy diferentes e incluso contradictorias. Quedémonos en las propiedades más populares. ¡Qué diferentes son el poder, la sabiduría, la bondad y la justicia! ¡Se puede ser poderoso sin poseer sabiduría, ser sabio sin poder, bondadoso sin justicia y justo sin bondad! *Fiat justitia pereat mundus*; puede desaparecer el mundo, pero la *jus*, la justicia, permanecerá. Ésta es una expresión de la jurisprudencia, de la justicia; pero en esta expresión característica de la justicia no hay sin duda ni una chispa de bondad, ni siquiera de sabiduría, pues el hombre no es por la justicia, sino que la justicia es por el hombre. Por eso, si yo me imagino el poder de Dios, el poder que puede destruirme si quiere o, si me imagino la justicia de Dios en el sentido de la expresión recién mencionada, pienso en un ser completamente diferente, tengo de hecho un dios completamente diferente que cuando lo concibo en su bondad.

Por lo tanto, la diferencia entre el politeísmo y el monoteísmo no es tan grande como parece. También en el único Dios están contenidos

muchos dioses, en virtud de la multiplicidad y variedad de sus propiedades. La diferencia es, a lo sumo, la misma que hay entre una palabra colectiva y una genérica. O, más bien, [es] la siguiente: en el politeísmo, Dios es patentemente, visiblemente, una palabra colectiva; en el monoteísmo caen los rasgos distintivos, cae la apariencia del politeísmo, pero el ser, la cosa, queda. Por eso las diferentes propiedades del único Dios de los cristianos han tenido tantas guerras entre sí, no sólo dogmáticas, sino también sangrientas, como los muchos dioses del Olimpo de Homero.

Los teólogos, místicos y filósofos antiguos decían que Dios abarca en sí todo lo que existe en el mundo, pero que aquello que en el mundo es sensible, que está multiplicado, desperdigado, separado y distribuido en diferentes seres, se encuentra en Dios de algún modo simple, no sensible, uno. Aquí hemos expresado claramente que el hombre agrupa en Dios las propiedades esenciales de los muchos seres y cosas diferentes, en Un ser, en Un nombre; que el hombre originariamente o verdaderamente no concibió como Dios a un ser diferente del mundo, sino que concebía el mundo de un modo diferente del de la percepción sensible. Lo que imaginaba como extenso, temporal, corpóreo en el mundo en la percepción sensible, lo concebía como no extenso, atemporal, incorpóreo en Dios. Simplemente, resume en la eternidad la secuencia temporal infinita, que es imposible de ser captada en su total extensión, simplemente [resume] en la omnipresencia la infinitud del espacio en un nombre o concepto genérico corto; por razones subjetivas –aunque completamente justificadas– rompe la eternidad de la cuenta, infinitamente aburrida para él, de las secuencias numéricas hasta lo infinito. Pero ni esta ruptura, ni este aburrimiento por una secuencia que va hasta el infinito de tiempos y de espacios, por las contradicciones mismas que resultan de vincular en nuestras ideas o en la abstracción los conceptos de tiempo eterno y de espacio infinito, se deriva la necesidad de un comienzo o un fin real del mundo, del espacio o del tiempo. Tal necesidad se encuentra en la naturaleza del pensar, del lenguaje; la vida trae consigo la necesidad de que nosotros utilicemos siempre abreviaturas, atajos, y que siempre pongamos el concepto en lugar de la percepción; un signo, una palabra, en lugar del objeto; lo abstracto, en lugar de lo concreto; la unidad, en lugar de la multiplicidad; consiguientemente, una sola causa, en lugar de muchas causas diferentes; un solo individuo como representante, sustituto de los demás, en lugar de muchos individuos diferentes.

Se está en lo correcto al sostener que la razón necesariamente conduce a la idea de la divinidad mientras que considere acríticamente, sin discer-

nimiento, que su esencia es la esencia del mundo, el ser objetivo, absoluto, mientras que no se haya formado mediante la observación del mundo. Pero no debemos considerar a esta necesidad, a esta idea, *únicamente por ella misma*, aislarla, separándola de otros fenómenos, ideas o pensamientos que se basan en esa *misma* necesidad y que sin embargo consideramos subjetivos, es decir, basados en la propia naturaleza del concebir, del pensar, del hablar, por lo que no le asignamos ninguna validez o existencia objetiva, ninguna existencia externa a nosotros.

La misma necesidad que ha llevado al hombre a poner el nombre de *un* individuo en lugar de una secuencia de individuos o incluso de todas las generaciones y géneros, es la que lo ha llevado a establecer el número, en lugar de la visible grandeza; letras, en lugar de números; la misma que lo ha llevado a decir simplemente "fruta", en lugar de "pera", "manzana" o "cereza"; simplemente "dinero", en lugar de "cuarto", "centavo", "crucero", "penique", "florín" o "escudo"; en lugar de decir "¡dame ese cuchillo, ese libro!", decimos "¡dame esa cosa!".

La misma necesidad lo ha llevado también a establecer, siempre que se concibe al mundo como originado, Una causa, Un ser, Un nombre, en lugar de las muchas causas del origen del mundo y en lugar de las muchas causas que contribuyen a su mantenimiento. Pero justamente por ello este uno es sólo un ser subjetivo, es decir, no existe más que en el hombre y se fundamenta sólo en la naturaleza de la representación, pensamiento o lenguaje humanos, lo mismo que la cosa, el dinero o la fruta. Que la idea o el concepto genérico de la divinidad se apoyan en su significado metafísico en la misma necesidad, en los mismos fundamentos, que la idea o el concepto de cosa, de fruta, ya lo confirma el hecho de que para los politeístas los dioses no son otra cosa que conceptos y nombres colectivos o genéricos pensados como dioses.

Los romanos, para quedarnos con los ejemplos dados, tenían una diosa del dinero: Pecunia. Incluso hicieron dioses de los diferentes tipos o géneros principales de dinero, el dinero de bronce y el de plata. Tenían un dios *Askulanus* o *Aerinus*, es decir, un dios del bronce o del cobre, un dios *Argentinus*, es decir, un dios de la plata. También tenían una diosa de la fruta: *Pomona*. Si no consideramos dioses a todos los nombres y conceptos genéricos de los romanos y griegos, se debe a que ellos, especialmente los romanos egoístas y mojigatos deificaban sólo aquello que expresara al mismo tiempo una referencia al egoísmo humano; por eso los romanos adoraban al mismo dios del estiércol, un dios *Sterkutius*, para que el abono

trajera bendición a sus campos. Pero el estiércol es un concepto genérico; hay muchos tipos de estiércol: de paloma, de caballo, de vaca, etcétera.

Ahora, respecto de la otra cuestión que, en contra de la conclusión habitual de que tengamos que remitirnos a una primera causa no causada. Todo lo que es tiene –como lo expresan otros– el fundamento de su existencia fuera de sí mismo o depende de otro, no existe por y a través de sí mismo, por lo que presupone un ser que no dependa de otros y que tenga el fundamento de su existencia en sí mismo, que lisa y llanamente sea necesario, que *sea porque es*. En contra de esta prueba utilizo nuevamente el ejemplo de los hombres, pues al fin es el hombre del cual el hombre proviene, cuya dependencia y origen son considerados el modelo de la dependencia y el origen de todas las cosas sensibles. Sin duda que yo dependo de mis padres, mis abuelos, etc.; sin duda que no he sido puesto en el mundo por mí mismo; no existiría si no hubieran existido otros antes que yo; pero, con todo, soy un ser diferente e independiente de mis padres; soy lo que soy no sólo por los demás, también por mí mismo; sin duda me apoyo sobre los hombros de mis antepasados, pero incluso apoyado en sus hombros estoy parado *sobre mis propios pies*; sin duda que he sido concebido y engendrado sin mi saber y voluntad, pero no vine al mundo sin el inconsciente instinto de autonomía y libertad, de emanciparme de mi dependencia del amor materno. En síntesis: he sido engendrado, soy o he sido dependiente de mis padres, pero también soy padre, también hombre y el hecho de que haya sido originado, que alguna vez haya sido niño, corporal y espiritualmente dependiente de mis padres, se encuentra bien atrás de mi autoconciencia actual. Todo esto es cierto: que también mis padres, consciente e inconsciente, han tenido influencia sobre mí, sin embargo, no me preocupa mi pasado. Ahora mi padre y mi madre están en mí, ahora no me ayuda nadie, ni siquiera un dios, si yo no me ayudo a mí mismo. Me paro y me caigo por mí mismo. Ya se han podrido hace rato los pañales que una vez sujetaron mis padres previsoramente en mi cuerpo; ¿por qué entonces habría de querer que mi espíritu esté sujeto con la faja de la que mis pies se libraron hace mucho tiempo?

Clase Nº 12

En la última clase ilustré con el ejemplo del hombre una de las primeras y más habituales pruebas de la existencia de Dios, llamada argumento cosmológico, que se apoya en que todo en el mundo es finito y dependiente, por lo que presupone algo infinito e independiente fuera de él. La conclusión era que el hombre, aunque originariamente un niño, a la par es padre; aunque efecto, a la par es causa; aunque dependiente, a la par es autónomo. Ahora bien, lo que vale para el hombre, vale también para otros seres –claro que con la diferencia obvia que se da entre el hombre y otros seres–. Cada ser es, a pesar de depender de los demás, un ser propio, autónomo; cada ser tiene en sí mismo el fundamento de su existencia: pues, si no, ¿para qué existiría? Cada ser ha llegado a ser bajo condiciones y con causas –sean las que quieran–, de las que ningún otro ser que no sea éste podría originarse; cada ser se ha originado en una interconexión de causas que no hubiera existido de no existir este ser. Cada ser es tanto efecto como causa. El pez no existiría si no existiera el agua, pero el agua tampoco existiría si no existieran peces o, al menos, ningún animal que, como los peces, pudiera vivir en ella. Los peces son seres dependientes del agua; no pueden existir sin el agua, la presuponen; pero el fundamenton de su dependencia se encuentra en ellos mismos, en su naturaleza individual que, justamente, hace del agua su necesitad, su elemento. La naturaleza no tiene ni comienzo ni fin. Todo en ella está en interacción, todo es relativo, todo es al mismo tiempo efecto y causa, todo en ella es en todas partes y recíproco; no se gobierna con una jerarquía o monarquía, sino que es una república.

Pero aquel que está habituado al gobierno del príncipe, no puede imaginarse un Estado, una vida social en común sin un príncipe; del mismo modo, aquel que está habituado desde pequeño a esta idea, no puede representarse a una naturaleza sin Dios. Pero la naturaleza no es menos concebible sin Dios, sin un ser exterior e sobrenatural, que un Estado o pueblo sin un ídolo que sea príncipe permanente y exterior, y que esté por sobre el pueblo. Sí... del mismo modo que la república es el fin histórico, el objetivo práctico de la humanidad, el objetivo teórico del hombre es reconocer que la constitución de la naturaleza es republicana,

que el gobierno de la naturaleza no está fuera de ella, sino que se basa en ella misma. No hay nada más tonto que hacer de la naturaleza un efecto unidireccional de un ser sobrenatural que no es efecto de ningún otro ser y que ese establece como *causa unidireccional* en contraposición con ella.

Y si yo ni siquiera me puedo contener de especular y fantasear cada vez más lejos, sin quedarme en la naturaleza para satisfacer la necesidad de causas de mi entendimiento en la acción recíproca, hacia todas partes y entre sí, entonces ¿qué me impide ir más allá de Dios? ¿Por qué tengo que detenerme allí? ¿Por qué no preguntar por el fundamento o la causa de Dios? ¿Acaso no se encuentra en Dios la misma relación que se da en la cadena de causas y efectos naturales y que pretendí remediar precisamente suponiendo un dios? Si yo pienso a Dios como causa del mundo, ¿no depende él del mundo? ¿Es entonces una causa sin efecto? ¿Qué queda de Dios si dejo fuera o no pienso en el mundo? ¿Dónde está su poder, ya que no hace nada? ¿[y dónde está] su sabiduría, ya que no existe ningún mundo cuyo gobierno pueda ser la sabiduría? ¿[Dónde está] su bondad, si no hay nada respecto de lo que pueda ser bueno? ¿Dónde su infinitud, si no hay nada finito? Pues él es infinito sólo en oposición con lo finito.

Por tanto, si dejo fuera el mundo, no me queda nada de Dios. Entonces, ya que nunca podemos salir fuera del mundo ni por sobre él, ya que incluso la idea y la suposición de un dios nos remiten de nuevo al mundo, porque al dejar fuera a la naturaleza, al mundo, derogamos toda realidad y consecuentemente la realidad de Dios en tanto concebido como causa del mundo, ¿por qué no nos quedamos con el mundo? Así, las dificultades que se presentan a nuestro espíritu al preguntarnos por el comienzo del mundo, al suponer un dios, se postergan, se apartan o encubren, pero *no se resuelven*. Por lo tanto, lo más racional es suponer que el mundo ha sido y será eterno y que, consecuentemente, tiene en sí mismo el fundamento de su existencia.

Dice Kant en sus *Lecciones sobre la filosofía de la religión*: "Ni podemos evitar ni tampoco soportar la idea de que un ser que imaginamos como lo más elevado, de algún modo pueda decirse a sí mismo: voy de la eternidad a la eternidad; fuera de mí no hay nada salvo aquello que es mediante mi voluntad; *¿pero de dónde soy yo?*". Esto, con otras palabras, significa; ¿de dónde viene Dios? ¿Qué es lo que me obliga a detenerme en él? Nada. Más bien, debo preguntarme por su origen. Y éste no es ningún secreto: la causa primera de las cosas en el sentido de los teístas, de los teólogos, de los llamados filósofos especulativos, es la razón del hombre. La razón se eleva de lo individual y particular hacia lo general, de lo concreto a lo



abstracto, de lo determinado a lo indeterminado. Del mismo modo, la razón se va elevando de las causas reales, determinadas, particulares, y así sucesivamente hasta llegar al concepto de *causa en tanto tal*, la causa que no produce ningún efecto real, determinado, particular. Dios no es, como dicen los teístas, la causa del rayo y el relámpago, del sol y del invierno, de la lluvia y el brillo del sol, del fuego y el agua, del sol y la luna, al menos no inmediatamente: todas estas cosas y estos fenómenos tienen causas determinadas, particulares, sensibles; es sólo la primera causa universal, la causa de las causas; es la causa que no es ni determinada ni sensible ni real; la causa, abstraída de todo lo material y de la materia sensible, de toda determinación particular, es decir, *es la causa en general*, el concepto de causa como ser personificado e independiente

Del mismo modo que la razón personifica el concepto abstraído de todas las cualidades de los seres reales, también personifica como primera causa el concepto de causa abstraído de todos los rasgos de la causalidad real, determinada. Así como el hombre, desde el punto de vista de la razón prescindente de los sentidos, por lo general presupone subjetivamente y con toda lógica el género antes que los individuos, el color antes que los colores y la humanidad antes que los hombres, del mismo modo, [presupone] también la causa antes que las causas. Que Dios sea el fundamento del mundo significa: *la causa* es el fundamento de las causas; si no hay ninguna causa, tampoco habrá causas; lo *primero* en la lógica, en el orden de comprensión, es la causa; lo segundo y subordinado, las causas o las *especies* de causas. En síntesis, la primera causa se reduce al concepto de causa y el concepto de causa remite al entendimiento, que abstrae lo general de las cosas particulares y reales y luego, según su naturaleza, presupone esto general que él ha abstraído como lo Primero.

Pero justamente porque la primera causa es un mero concepto o ser del entendimiento, sin ninguna existencia objetiva, tampoco es la causa de mi vida y de mi existencia; la causa no hace nada por mí; la causa de mi vida es la suma *de muchas causas diferentes y determinadas*; por ejemplo, la causa de que yo respiro es, subjetivamente, los pulmones y objetivamente, el aire; la causa de que veo, objetivamente es la luz y subjetivamente, los ojos. Por eso dejo de lado nuevamente el tema arduo, abstracto de la primera causa no eficiente, hacia la naturaleza, la suma de las causas reales, a fin de volver a mostrar de modo más ágil que debemos dejar a la naturaleza como último fundamento de nuestra existencia; que todo lo que derivemos de un ser no natural y que vaya más allá de la naturaleza es sólo fantasía o autoengaño. Estas pruebas son en parte directas y

en parte indirectas: las primeras se extraen de la naturaleza y se refieren inmediatamente a su esencia; las segundas muestran las contradicciones que se encuentran en la suposición contraria y las consecuencias absurdas que resultan de ella.

Nuestro mundo, aunque de ningún modo sólo el [mundo] político y social, sino también nuestro mundo espiritual y erudito es un mundo al revés. El triunfo de nuestra educación, de nuestra cultura, se alcanzó sobre todo a través del mayor distanciamiento y alejamiento de la naturaleza y el triunfo de nuestra ciencia, de nuestra erudición, a través del mayor distanciamiento y alejamiento de la verdad simple y sensorial. El lema general de nuestro mundo al revés es que Dios se manifiesta en la naturaleza, mientras que debería ser al revés: que, al menos originariamente, la naturaleza se le manifiesta al hombre como divinidad, que la naturaleza ejerce una impresión en el hombre que él denomina Dios y que trae a la conciencia, objetivándola bajo el nombre de Dios. La doctrina general de nuestro mundo al revés es que la naturaleza se ha originado de Dios, mientras que se debería decir al revés, a saber, que Dios se ha originado de la naturaleza, que es un concepto abstraído o extraído de ella; pues todos los predicados, es decir, todas las propiedades y determinaciones, todas las realidades, tal como dicen los filósofos, es decir, todas las esencias o perfecciones que se resumen en Dios o cuya suma, cuya síntesis, es o se denomina Dios, entonces, todos los predicados divinos, en tanto no son tomados prestados del hombre, son extraídos de la fuente de la naturaleza y no nos objetivan, representan y manifiestan otra cosa que la esencia de la naturaleza o, directamente, la naturaleza.

La diferencia radica únicamente en que Dios es un ser abstracto, es decir, pensado, y la naturaleza un ser concreto, es decir, real, pero el ser, la cosa, el contenido, es el mismo; Dios es la naturaleza abstracta, es decir, abstraída, pensada, de la sensibilidad convertida en un objeto o ser del entendimiento; la naturaleza en sentido propio es la naturaleza sensible, real, tal como los sentidos nos la manifiestan y presentan inmediatamente. Si consideramos las propiedades esenciales de la divinidad, encontraremos que todas arraigan en la naturaleza, que sólo tienen sentido cuando se las remite a la naturaleza. Una propiedad esencial de Dios es que es un ser poderoso, incluso el más poderoso de todos: y en las doctrinas posteriores es el ser omnipotente.

El poder es el primer predicado de la divinidad o, más bien, la primera divinidad. Pero, ¿qué es este poder? ¿Qué es lo que expresa? No expresa otra cosa que el poder de los fenómenos de la naturaleza; por eso, tal como

se mencionó en las primeras clases, el relámpago y el trueno, los fenómenos que ejercen la impresión más poderosa, más temible, sobre el hombre, son efectos del Dios supremo, más poderoso, o incluso se identifican con él En el Antiguo Testamento el trueno es la voz de Dios, y así se lo denomina, y en muchos pasajes el relámpago es "la cara de Dios". Por lo tanto, ¿qué otra cosa es un dios cuya voz es el trueno y cuyo rostro es el rayo, sino la esencia de la naturaleza en el rayo y el trueno? Incluso entre los teístas cristianos, a pesar de la espiritualidad de su Dios, el poder no se expresa sino como poder sensible, el poder de la naturaleza.

Por ejemplo, el poeta cristiano Triller dice en sus "Observaciones poéticas":[70]

> ¿Acaso no es verdad, admítelo,
> que tu corazón tiembla en el cuerpo,
> cuando con violencia aterradora
> ruge el trueno, retumba y estalla?
> ¿De dónde puede surgir este temor,
> de qué otro lugar? Que tu espíritu
> te dice que podría fácilmente ocurrir
> que Dios de repente te arranque de la tierra
> con la fuerza de su trueno
> y con las llamas sulfurosas de su rayo.
> Entonces queda fuera de toda duda
> que el rayo y el trueno son un signo
> del ser y la omnipotencia de Dios.

Y entre los cristianos, según los cuales el poder de la naturaleza no es tan especialmente palpable como aquí en el trueno y el rayo del espiritualista Triller, no deja de ser igualmente fundamental. Por esa razón los teístas cristianos, cuya esencia [es] la abstracción y por consiguiente el distanciamiento de la verdad de la naturaleza, derivaron del poder o de la omnipotencia de Dios la causa del movimiento en la naturaleza, ya que veían a ésta como materia o masa muerta, inerte. Ellos sostenían que Dios sembró, imprimió, comunicó, el movimiento a la materia, que es en sí inmóvil, por lo cual admiraban precisamente el enorme poder de Dios que puso en movimiento a esta tremenda masa o máquina. Pero este poder, por el que Dios pone en movimiento a los cuerpos o a la materia, ¿acaso no está abstraído, extraído de la fuerza o poder con el que un cuerpo pone en movimiento a otro cuerpo en reposo?

---

70 Triller, Daniel V., *Poetischer Betrachtungen Über Verschiedene aus Der Natur- Und Sittenlehre Hergenommene Materien* (1751). (N. de la T.)

Desde luego que los diplomáticos teístas negaban que Dios hubiera movido a la materia con un empujón o un toque inmediato; es un espíritu que lo hizo con su sola voluntad. Pero apenas conciben a Dios como un mero espíritu, pensándolo en realidad al mismo tiempo como un ser material, sensible, aunque sea ocultamente material, ocultamente sensible, por lo que no puede haber causado el movimiento mediante su sola voluntad. La voluntad no es nada sin poder, sin una capacidad positiva, material. Los teístas distinguen expresamente en Dios entre el poder y la voluntad y entendimiento. ¿Qué otra cosa es este poder diferente de la voluntad y el entendimiento, sino el poder de la naturaleza?

La idea del poder como un predicado divino o como una divinidad se da o se desarrolla en el hombre especialmente a partir de la comparación entre los efectos de la naturaleza con los efectos del hombre. El hombre no puede producir hierbas y árboles, ni causar tormentas o temporales, no puede tronar ni relampaguear. Por eso Virgilio denomina al rayo de Júpiter "Inimitable" y en la mitología griega a Salmoneo le cayó un rayo de Júpiter porque osó intentar relampaguear y tronar como Júpiter. Estos efectos de la naturaleza van más allá de las fuerzas del hombre, no están en su poder. Precisamente por ello aquel ser que produce todos estos efectos y fenómenos parece un ser *sobrehumano* y, en tanto sobrehumano, un ser divino. Pero todos estos efectos y fenómenos no expresan otra cosa que el poder de la *naturaleza*. Sin duda que los cristianos, los teístas, le atribuyen *mediatamente* estos efectos a Dios, a un ser diferente de la naturaleza, que actúa con voluntad, entendimiento y conciencia; pero ésta es sólo una explicación, y aquí no se trata de si un espíritu es o puede ser o no causa de estos fenómenos, sino sólo de si los fenómenos naturales (los efectos naturales que el cristiano, al menos el cristiano racional e ilustrado, considera, por su verdadera esencia y condición, como efectos de la naturaleza y no como efectos inmediatos de Dios, sino sólo como efectos de Dios en tanto su primer origen) son el original del que el hombre ha derivado la expresión y el concepto de un poder y una fuerza sobrehumanas, divinas. Por ejemplo: cuando un rayo mata a un hombre, el cristiano dice o piensa que esto no ha sucedido por azar o a consecuencia del orden natural, sino a consecuencia de una decisión divina: pues, "el gorrión no cae del techo sin la voluntad de Dios". Dios quiso que muriera y que lo hiciera de ese modo. Su voluntad es la causa, la última o primera causa de la muerte; la segunda es el rayo, pero el rayo es, en el sentido del pensamiento antiguo, el medio por el que Dios mismo mató al hombre; en el sentido del pensamiento moderno, la

causa media por la que –con la voluntad de Dios o al menos su permiso (autorización)– se produjo la muerte.

Pero la fuerza aniquiladora, asesina, abrasadora es la fuerza propia del rayo, así como la fuerza o la eficacia del arsénico que produce la muerte de un hombre no es efecto de mi voluntad o mi fuerza, sino la fuerza y eficacia del arsénico mismo. Entonces, desde el punto de vista teísta o cristiano, distinguimos entre la fuerza de las cosas y la fuerza o, más bien, la voluntad de Dios; no consideramos a los efectos y consecuentemente a las propiedades –pues reconocemos las propiedades de las cosas solamente a partir de sus efectos– de la electricidad, el magnetismo, el aire, el agua, el fuego, como propiedades y efectos de Dios. No decimos "Dios quema y calienta", sino "el fuego quema y calienta"; no decimos ni pensamos "Dios moja", sino "el agua [moja]", Dios no truena ni relampaguea, sino que truena y relampaguea, etc. Pero es precisamente a estos fenómenos, propiedades y efectos de la naturaleza (distintos del Dios como ser espiritual tal como lo concibe el cristiano) que el hombre les quita la atribución de poder divino, sobrehumano, y es a través de ellos que él, siempre que permanezca fiel a la naturaleza en su sentido originario, simple, y que no la escinda entre Dios y mundo, adora como Dios a la naturaleza misma.

Ante el término "sobrehumano" no puedo resistirme de intercalar una observación. Una de las quejas sobre el ateísmo más comunes entre los hipócritas religiosos y eruditos es que destruye o desconoce una necesidad esencial del hombre, a saber, la necesidad de tomar y adorar a algo que está por sobre él y que por consiguiente convierte al hombre en un ser egoísta y arrogante. Sin embargo, el ateísmo, al anular lo teológico Sobrehumano, no anula lo Supremo moral y natural. Lo Supremo moral es el ideal que debe establecer cada hombre para ser capaz de algo; pero este ideal tiene que ser un ideal y un fin humanos. El Supremo natural es la naturaleza misma, lo constituyen sobre todo los poderes celestiales, de los que depende nuestra existencia, nuestra Tierra; la misma Tierra es sólo una parte de ellos y lo que ella es, lo es sólo según el lugar que ella ocupa en nuestro sistema solar. Incluso el ser religioso supraterrenal y sobrehumano le debe su origen al ser-sobre-nosotros sensible, óptico, del cielo y de los cuerpos celestes. Según Cirilo, Juliano demuestra la divinidad de las estrellas porque uno eleva las manos hacia el cielo cuando reza o jura o invoca de otro modo el nombre de la divinidad. Pero los mismos cristianos trasladan al cielo a su Dios "espiritual, omnipresente"; y lo trasladan al cielo por los mismos motivos que los que originariamente el cielo mismo era considerado un dios. Aristo de Chios, discípulo de

Zenón, les dijo explícitamente a los fundadores del estoicismo: "Lo físico (la naturaleza) existe o está sobre nosotros, pues es imposible comprenderla y no nos trae ninguna utilidad". Pero esto físico es, sobre todo, lo celestial. Los objetos de la astronomía y meteorología fueron los que más despertaron el interés de los investigadores y filósofos de la naturaleza. Sócrates también despreció a la física como algo que iba sobre las fuerzas del hombre y condujo a los hombres de la física a la ética; pero bajo esta física entendía principalmente la astronomía y meteorología; de ahí el conocido dicho, a saber, que él hizo descender la filosofía del cielo a la tierra, y, también, que denominó "meteorologein" (es decir, ocuparse de cosas celestiales, supraterrenales) a todo filosofar que superara las fuerzas y la decisión del hombre.

Pero, del mismo modo que la fuerza, el carácter de sobrehumano, el ser más elevado o supremo, por sobre nosotros –en los romanos, los dioses lo llaman *superi*– los demás atributos de la divinidad, como la eternidad, la infinitud, eran originariamente predicados de la naturaleza. Por ejemplo, para Homero la infinitud era un adjetivo del mar y de la tierra; para el filósofo Anaxímenes, un adjetivo del aire, en el Zendavesta la eternidad y la inmortalidad son predicados del sol y las estrellas. Incluso el gran filósofo de la Antigüedad, Aristóteles, atribuye al cielo y a los cuerpos celestes la constancia y la inmutabilidad, en contraposición con la inconstancia y la variabilidad de los cuerpos terrestres. Y también el cristiano infiere (es decir, deriva) de la grandeza e infinitud del mundo o naturaleza la grandeza e infinitud de Dios, aun cuando enseguida (a partir de una razón muy atendible pero que aquí no podemos explicar) deja que aquélla desaparezca ante ésta. Por ejemplo, Scheuhzer, así como innumerables otros cristianos, afirma en su *Ciencia Natural del libro de Job*: "Su (de Dios) grandeza infinita no señala sólo la *inabarcable* grandeza del mundo y de los cuerpos celestes, sino también el más pequeño grano de polvo". Y en su *Física y Ciencia Natural*[71] este mismo científico natural erudito y casto sostiene: "la infinita sabiduría y poder del creador emanan no sólo de su *infinite magnis*, de la masa de todo el mundo y de aquellos grandes cuerpos que flotan en el cielo abierto... sino también de su *infinite parvis*, de los granitos de polvo y pequeños animalitos... cada granito de polvo comprende un número infinito de los mundos más pequeños". El concepto de infinitud coincide con el concepto de generalidad omniabarcadora o universalidad.

---

[71] Scheuhzer, Johann Gaspar, *Naturwissenschaft Hiobs* y *Physica oder Naturwissenschaft*. (N. de la T.)

Dios no es un ser particular, limitado a esta o aquella nación, a este o aquel lugar, pero tampoco lo es la naturaleza. El sol, la luna, el cielo, la tierra y el mar son comunes a todos, dice un filósofo griego; y un poeta romano (Ovidio) afirma: la naturaleza no le ha otorgado a nadie ni el sol, ni el aire, ni el agua. "Ante Dios no vale ningún influjo de la persona", pero tampoco de la naturaleza. La tierra no le da sus frutos a esta o aquella persona o nación seleccionada; el sol no brilla solamente sobre la cabeza del cristiano o del judío, ilumina a todos los hombres sin distinción. Se debe precisamente a esta infinitud y generalidad de la naturaleza que los antiguos judíos, que se consideraban un pueblo preferido, es decir, el único legítimo, y que pensaban que el mundo había sido creado sólo por voluntad de ellos, los judíos, y no por el hombre, no comprendían por qué los bienes de la vida no estaban disponibles sólo para ellos, sino también para los adoradores de ídolos. Ante la pregunta de por qué Dios no destruyó el culto a los ídolos, respondían los eruditos judíos que Él destruiría a todos los adoradores de ídolos si es que ellos no adoraban cosas necesarias para el mundo; pero, dado que ellos adoraban al sol, la luna, las estrellas, el agua y el fuego, ¿por qué debería Dios destruir el mundo a causa de algunos ridículos? Es decir, es verdad que Dios debe dejar que existan las causas y objetos de la idolatría, ya que sin ellos no podrían existir los judíos. Tenemos aquí un ejemplo interesante de algunos rasgos característicos de la religión. En primer lugar un ejemplo de la contradicción entre teoría y praxis, fe y vida, que se encuentra en todas las religiones. Con su teoría y su fe, esta comunidad natural de la Tierra, de la luz y del agua compartida por los judíos y los idólatras se convirtió en una contradicción, ya que no querían tener nada en común con los paganos y, según su religión, tampoco deberían tenerlo, entonces [se suponía] que no tenían que compartir los bienes de la vida. Si hubieran sido consecuentes, deberían haber excluido a los paganos o haberse excluido ellos mismos de su usufructo, y no compartir nada con los paganos profanos. En segundo lugar, acá tenemos un ejemplo de que la naturaleza es muchísimo más liberal que el Dios de las religiones, que el punto de vista de la naturaleza o la concepción natural es mucho más universal que el punto de vista religioso que separa a los hombres, al cristiano del judío, al judío del pagano y, en consecuencia, la unidad del género humano, el amor que abarca a todos los hombres no se apoya de ningún modo en el concepto del padre celestial o, como los filósofos modernos traducen esta expresión, en el concepto del espíritu, sino que, por el contrario, se apoya en la naturaleza y originariamente sólo en ella. El amor humano universal

no se ha originado en absoluto en el cristianismo. Ya los filósofos paganos lo enseñaban; pero el Dios de los filósofos paganos no era otra cosa que el mundo o la naturaleza.

Los cristianos, por el contrario, tenían las mismas creencias que los judíos; pensaban y decían también que el mundo había sido creado y preservado *sólo por su bien, el bien de los cristianos*. De allí que hayan podido explicar tan pobremente como los judíos la existencia de los no creyentes y paganos en general; pues, si el mundo existe por el bien de los cristianos, ¿por qué y con qué fin hay otros hombres que no son cristianos y que no creen en el Dios cristiano? Con un dios cristiano sólo puede explicarse la existencia de hombres cristianos, pero no de paganos y no creyentes. El dios que enciende su Sol sobre justos e injustos, creyentes y no creyentes, cristianos y paganos, es un dios indiferente respecto de tales diferencias religiosas, no sabe nada de ellas: en verdad, no es otra cosa que la naturaleza. Si en la Biblia se dice: Dios enciende su Sol sobre el bien y el mal, tenemos en estas palabras huellas o pruebas de una concepción religiosa de la naturaleza; en otras palabras, entre los buenos y los malos sólo hay que entender hombres moralmente diferentes y de ningún modo dogmáticamente [diferentes], pues el dios dogmático y bíblico distingue estrictamente a los carneros de las ovejas, a los cristianos de los judíos y paganos, a los creyentes de los no creyentes. Pues a unos les promete el infierno, a otros, el cielo; a unos los condena a la vida y felicidad eternas, a otros a la miseria y muerte eternas. Pero ésta es precisamente la razón por la que no se puede derivar de Dios la existencia de tales hombres condenados a la nada; sólo podemos explicárnoslo, en general sólo podemos escapar a las miles y miles de contradicciones, confusiones, dificultades e inconsecuencias en los que la fe religiosa nos envuelve si reconocemos que el Dios originario no es otra cosa que un ser derivado de la naturaleza y colocamos conscientemente, en lugar del nombre y la esencia ambiguos y místicos de Dios, el nombre y el ser de la naturaleza.

Clase Nº 13

Lo mismo que dije la clase pasada sobre el poder, la eternidad, la sobrehumanidad, la infinitud y universalidad de Dios, a saber, que se derivarían de la naturaleza, que expresarían sólo propiedades de la naturaleza, también vale para las propiedades morales. La bondad de Dios se deriva meramente de los seres y fenómenos de la naturaleza que son útiles, buenos, benéficos, para el hombre, que le dan el sentimiento o la conciencia de que la vida, la existencia, es un bien, una felicidad. La bondad de Dios no es más que la utilidad y prodigalidad de la naturaleza, personificada, objetivada como una propiedad especial de Dios, ennoblecida por la fantasía, la poesía del afecto, expresada e interpretada como activa. Pero, como la naturaleza es al mismo tiempo también la causa de efectos adversos, dañinos, se la objetiva y diviniza como un dios *malvado*.

Esta oposición se encuentra en casi todas las religiones, pero la más famosa religión en este sentido es la persa, que coloca en la cima de su religión a dos dioses enemigos: Ormuzd, que es el dios o la causa de todos lo benéfico para el hombre, los animales útiles, los fenómenos agradables, como la luz, el día, el calor, y Ahriman, que es el dios o la causa de la oscuridad, del calor abrasador, de los animales dañinos. También la religión cristiana, cuya concepción religiosa proviene casi en su totalidad de la cosmovisión persa u oriental en general, tiene en realidad dos dioses, de los cuales sólo uno habitual o exclusivamente se denomina Dios; el otro se llama Satanás o el diablo. Incluso cuando no se derivan los efectos malos y dañinos de la naturaleza de una causa autónoma, personal, como el diablo, al menos se derivan de la *cólera* de Dios. Pero el Dios con *cólera* o el Dios *encolerizado* no es otra cosa que el *Dios malvado*.

Tenemos aquí otra vez un ejemplo de que no hay ninguna diferencia esencial entre el politeísmo y el monoteísmo. El politeísta cree en dioses buenos y malos; el monoteísta reemplaza a los dioses malos por la cólera de Dios y a los dioses buenos por la bondad de Dios, y cree en Un Dios, pero este Uno es un dios bueno y malo o encolerizado, un dios con propiedades opuestas. Pero la cólera de Dios no es otra cosa que la *justicia penal* de Dios, sentida como afecto, como pasión. En el hombre, la cólera en sí ya es originariamente un sentimiento apasionado de venganza o justicia.

El hombre se encoleriza cuando se le ha hecho algún daño, una injusticia (sea real o en su imaginación). La cólera es la indignación del hombre ante acciones despóticas que otro ser se ha permitido hacer en su contra. Pero, así como la bondad divina no se deriva originariamente sino de los efectos buenos de la naturaleza, del mismo modo la justicia no se deriva originariamente sino de los efectos malos, perjudiciales, dañinos, de la naturaleza. La idea de la justicia penal se alcanza mediante la reflexión. El hombre es egoísta: es infinitamente bueno consigo mismo y cree que todo también tiene que servirlo para su bien, que el mal no debería ni podría existir; pero encuentra contradicciones entre su egoísmo y su fe, por lo tanto cree que sólo le ocurre algo malo si ha fallado al ser o a los seres de los que él deriva todo lo bueno y beneficioso y lo ha puesto en contra suyo. Entonces interpreta a los males de la naturaleza como castigos que Dios ha impuesto sobre los hombres debido a algún error o injusticia cometidos en contra de él.

De allí también la creencia cristiana de que una vez la naturaleza fue un paraíso, donde no existía nada dañino o perjudicial para el hombre, pero que este paraíso se echó a perder a consecuencia del pecado y de la cólera que éste causó en Dios. En un principio, la cólera o la justicia penal divina se extrae y deriva únicamente de los fenómenos perjudiciales o destructivos de la naturaleza. Este rayo no mató a este hombre porque Dios lo ha castigado o porque sea un dios justo y colérico, malvado, sino al revés: porque fue tocado por un rayo, la causa de esta muerte es un ser encolerizado, castigador, malvado. Este es el proceso originario del pensamiento humano. Pero así como se derivan y extraen la bondad y justicia divina de los fenómenos buenos y malos de la naturaleza, del mismo modo se deriva la sabiduría de la naturaleza y precisamente, el orden en el que los fenómenos de la naturaleza se siguen unos a otros, la relación entre las causas y los efectos naturales.

Pero así como las propiedades físicas o metafísicas y morales se derivan de la naturaleza, lo mismo [sucede con] los otros atributos divinos menos determinados o negativos. Dios no es visible; pero el aire tampoco es visible. Precisamente por ello, en casi todos los pueblos que poseen cierto grado de espiritualidad el aire, el aliento, el hálito, son, también, lo mismo que el espíritu. Y, a su vez, tampoco se distingue a Dios del espíritu –es decir, del aire, como el único ser que condiciona o, más bien, que causa y mantiene la vida de los hombres– en la concepción menos desarrollada y sensible. Por eso, cuando se dice "no harás ningún retrato de Dios", de allí no se sigue que por Dios se entienda un espíritu en nuestro sentido,

que por espíritu se entienda un ser pensante, que desea y que entiende. ¿Quién puede hacer una imagen del aire? Minucius Felix responde al reproche pagano de que Dios no pueda mostrarse ni ser visto ante los cristianos; no te admires si no ves a Dios; el viento y el aire son también invisibles, aunque golpeen, muevan, sacudan, todo de aquí para allá. Dios no es asible, no es palpable. Pero ¿qué es entonces el aire, aunque para los físicos pueda ser pesado? ¿Acaso es la luz? ¿Acaso se puede dibujar la luz, se puede dibujar plásticamente, es decir, con una forma individual, corpórea? Entonces, ¿no es un error deducir que aquellos pueblos que no tienen imágenes ni estatuas ni templos de sus dioses o de su Dios adoran a un ser espiritual, a un ser espiritual en nuestro sentido? Ellos adora a la naturaleza, ya sea en su totalidad o en partes, sin haberla humanizado, sin haberla transformado todavía en ninguna forma o figura humana determinada; ésa es la razón por la que no tienen imágenes o estatuas humanas de los objetos de su adoración religiosa.

Dios no puede captarse en formas limitadas, imágenes o conceptos; pero, ¿puedo captar el mundo, el universo? ¿Quién puede hacerse una imagen de la naturaleza, al menos una imagen que la represente en tanto tal? Cada imagen está tomada de una parte del mundo, entonces, ¿cómo puedo representar adecuadamente el todo en una parte? Dios no es un ser limitado temporal y espacialmente; pero, ¿acaso el mundo lo es? ¿Está el mundo en este lugar, en este tiempo? ¿No está en todos los lugares y en todos los tiempos? ¿Acaso no es el tiempo sólo una forma del mundo, el tipo y el modo en que los seres y los efectos individuales se siguen unos a otros? ¿Cómo puedo atribuir al mundo un comienzo temporal? ¿El mundo presupone al tiempo o, más bien, el tiempo presupone al mundo? El mundo es el agua, el tiempo es el movimiento del agua; pero, ¿el agua no es por su naturaleza anterior a su propio movimiento? El movimiento del agua, ¿acaso no presupone al agua? ¿No es el movimiento del agua una consecuencia de su propia naturaleza y condición? Entonces, ¿no es tan ridículo pensar que el mundo se origina en el tiempo como pensar que la esencia de una cosa recién se origina en las consecuencias de ella misma? ¿No es tan insensato pensar en un punto temporal como el comienzo del mundo como pensar que el fluir del agua es el comienzo del agua? Pero, según lo mencionado hasta aquí, ¿acaso no vemos que la esencia y las propiedades del mundo son las mismas que la esencia y las propiedades de Dios, que Dios es sólo un concepto abstraído del mundo, Dios sólo el mundo en ideas, y el mundo sólo el Dios en realidad o el Dios real, que la infinitud de Dios se deriva de la infinitud del mundo; la eternidad

de Dios, de la eternidad del mundo, que el poder y la magnificencia de Dios se derivan del poder y la magnificencia de la naturaleza, se originan y extraen de ella?

La diferencia entre Dios y mundo es sólo la diferencia entre espíritu y sentido, pensamiento e intuición sensible; el mundo como objeto de los sentidos, especialmente de los sentidos corporales, tal como el rudimentario sentido del tacto, es el mundo llamado propiamente mundo; en cambio, el mundo como objeto del pensamiento, del pensar que extrae lo general de los sentidos, es Dios. Pero así como lo universal que la razón ha derivado de las cosas sensibles es, por su esencia, su sustancia, aunque no por su forma, algo sensible; si bien mediatamente, no inmediatamente (pues el concepto de hombre se alcanza por medio de los hombres; el concepto de árbol por medio de los árboles que muestran a mis sentidos algo sensible. Del mismo modo, la esencia de Dios, aunque sea sólo el ser pensado, derivado del mundo, es algo sensible mediatamente. Sin embargo, Dios no es un ser sensible como lo es cualquier cuerpo limitado visible o palpablemente, como la piedra, la planta, el animal; pero, si por esta razón se le denegara sensibilidad a la esencia de Dios, entonces uno tendría que denegársela también al aire y a la luz.

Incluso cuando el hombre cree que su representación de Dios lo eleva por sobre la naturaleza, cuando piensa a Dios –al menos en su fantasía– como un ser separado de toda propiedad sensible, sensorial, corpórea (como [creen] los cristianos, especialmente los cristianos llamados racionalistas) incluso en aquel caso *la representación del ser sensible* constituye *el fundamento* al menos del Dios espiritual. ¿Quién puede siquiera pensar algo como un ser, sin pensarlo al mismo tiempo como un ser *sensible*, por más que deje fuera todas las limitaciones y propiedades de un ser sensible palpablemente? La diferencia entre la esencia de Dios y la esencia de las cosas corporales no es más que la diferencia entre el género y las especies o los individuos.

Dios es tan poco este o aquel ser como el color es este o aquel color o el hombre, este o aquel hombre; pues en el concepto genérico de hombre prescindo de toda diferencia entre razas y entre individuos humanos, en el concepto genérico del color, de los distintos colores individuales. Del mismo modo, en la esencia de Dios prescindo de las diferencias y propiedades de los muchos seres sensibles diferentes; simplemente lo pienso como ser *en general*. Pero, precisamente porque el concepto de ser divino se abstrae de los seres sensibles que están contenidos en el mundo, al ser un mero concepto genérico, siempre se nos cuelan en este concepto

genérico imágenes de seres sensibles: a veces nos representamos a Dios como la esencia de la naturaleza en su totalidad, a veces como la luz, el fuego o el hombre, especialmente como un hombre anciano y honorable, al igual que como en cada concepto genérico tenemos la imagen de los individuos de los que lo hemos abstraído.

Obviamente, lo que vale para la esencia, también vale para la existencia de Dios, pues no se puede separar la existencia de la esencia. Incluso cuando Dios es concebido como un ser que, dado que es espíritu, sólo existe para el espíritu del hombre, sólo se convierte en objeto del hombre cuando éste se eleva por sobre los seres sensibles, extrayendo su espíritu de los seres sensibles. Incluso allí la base de la existencia de Dios se encuentra en la verdad de la existencia sensible, en la verdad de la naturaleza. Se supone que Dios no sólo existe en el pensamiento, en el espíritu, sino también fuera del espíritu, independientemente de nuestro pensamiento, diferente de nuestras ideas y representaciones. Se considera muy importante que es un ser independiente de nosotros, que existe fuera de nosotros, que es objetivo. Pero, entonces ¿no se está admitiendo aquí la verdad del ser sensible en el propio Dios, donde supuestamente se prescinde de todo lo sensible? ¿Acaso no se está reconociendo que no existe ningún ser fuera del ser sensible? ¿No tenemos entonces ningún otro rasgo o criterio de una existencia fuera de nosotros, de una existencia independiente del pensamiento, que no sea la sensibilidad? ¿No es una existencia sin sensibilidad, un mero pensar, una sombra de existencia? La existencia de Dios, o la existencia que se le atribuye a Dios, se diferencia de la existencia de los seres sensibles externos a nosotros sólo porque su esencia se diferencia de la esencia del ser sensible, de acuerdo con la explicación que hemos dado recién. La existencia que se le atribuye a Dios es la existencia en general, el concepto genérico de la existencia, la existencia diferente de todas las capacidades o condiciones especiales e individuales. Por otro lado, dicha existencia es sólo una espiritual, abstracta, igual que cada concepto general es algo abstracto, espiritual. Pero, de todos modos, no es otra cosa que la *existencia sensible, sólo que pensada en general.*

Aquí tenemos la solución a las dificultades que la existencia ha planteado a los filósofos y teólogos, tal como lo muestran las llamadas pruebas de la existencia de Dios, y la solución a las contradicciones que se han dado al explicar y representar la existencia de Dios. Aquí podemos comprender por qué se le atribuye a Dios una existencia espiritual, a pesar de que al mismo tiempo esta existencia espiritual está concebida como una existencia sensible, incluso ubicada en un lugar, como una existencia en el cielo. En

síntesis, la contradicción, la discusión, entre espíritu y sensibilidad en la concepción de la existencia divina, la ambigüedad, su indeterminación mística, se explican fácilmente por el simple hecho de que la existencia de Dios se abstrae de la existencia sensible de las cosas y seres reales, pero, por esa misma razón, esta existencia abstracta supone una imagen de la existencia sensible, lo mismo que la esencia de Dios siempre supone la imagen del ser sensible.

Pero si, tal como hemos visto antes, todas las propiedades, esencias o realidades que en conjunto constituyen la esencia de Dios, se derivan de la naturaleza; si la esencia, la existencia y las propiedades de la naturaleza son el original según el cual el hombre ha diseñado la imagen de Dios; o si, yendo más profundo en la cuestión, Dios y el mundo o la naturaleza se diferencian tanto como el género y los individuos, la naturaleza, en tanto objeto de la intuición sensible, es la naturaleza en sentido propio, mientras que la naturaleza, separada de la sensibilidad y en tanto objeto del espíritu o del pensar, al abstraerse de su materialidad y corporalidad, es Dios. De este modo se aclara, se demuestra que la naturaleza no ha surgido de Dios: el ser real [no ha surgido] del abstracto; [ni] el corpóreo, material, del espiritual. Derivar a la naturaleza de Dios es tanto como pretender extraer el original de la imagen, de la copia; la cosa, del pensar sobre esa cosa.

Por más que esté tan a contramano sobre esta inversión se basa el misterio de la teología. En la teología no se piensan o quieren las cosas *porque existen* sino que *existen porque* son pensadas y queridas. El mundo existe porque Dios lo pensó y lo quiso, porque aún hoy Dios lo piensa y quiere. La idea, el pensamiento, no se abstrae del objeto, sino que la idea es lo que produce, la causa, del objeto pensado por él. Pero justamente esta doctrina –el corazón de la teología y filosofía cristianas– es una inversión, en la que se invierte el orden de la naturaleza. Pero ¿cómo llega el hombre a esta inversión? Ya he dicho antes al tratar la primera causa que el hombre (subjetivamente, y con todo derecho; con todo derecho, al menos, mientras comprenda su propia naturaleza) presupone el género, es decir, aquí, el concepto genérico, a las especies e individuos o, expresado en lengua filosófica, lo abstracto a lo concreto.

Esto permite aclarar y resolver todas las dificultades y contradicciones que aparecen a propósito de la creación, de la explicación, del mundo a partir de un dios. Mediante su capacidad de abstracción, el hombre extrae de la naturaleza, de la realidad, lo semejante, lo idéntico, lo común; lo separa de las cosas que se parecen o son semejantes en su esencia, y lo

convierte en un ser autónomo, *diferente de ellas* en su esencia. Por ejemplo, el hombre extrae de las cosas sensibles el espacio y el tiempo como conceptos o formas generales que todos ellos tienen en común, pues todos son extensos y cambiantes, todos son externos y sucesivos. De este modo, cada punto de la tierra está afuera de otro y sigue al otro en el movimiento de la tierra: donde ahora está este punto, en el próximo segundo estará el otro. Pero, por más que el hombre haya abstraído espacio y tiempo de las cosas espaciales y temporales, los presupone como los primeros fundamentos y condiciones de su misma existencia. Por lo tanto, se concibe al mundo, es decir, a la suma de las cosas reales, la materia, el contenido del mundo, como surgidos en el espacio y en el tiempo. Hasta para Hegel la materia no sólo brota en el espacio y tiempo, sino que se origina de ellos. Precisamente porque el hombre presupone tiempo y espacio antes que las cosas reales y en la filosofía objetiva los conceptos genéricos derivados de las cosas individuales como seres universales (en la religión politeísta, como dioses; en la monoteísta como propiedades de Dios) también convierte al espacio y al tiempo en dioses o los identifica con Dios. Hasta Newton, el famoso matemático y astrónomo cristiano, denomina al espacio la inconmensurabilidad de Dios o, incluso, el *Sensorium* de Dios, es decir, el órgano por el que Dios está presente en las cosas, por el que percibe todas las cosas. También Newton considera al espacio y al tiempo como "consecuencia de la existencia de Dios: porque el ser infinito está en todas partes, entonces existe este espacio inconmensurable; porque el ser eterno existe desde la eternidad, entonces realmente existe el tiempo eterno".

Tampoco se comprende realmente por qué el tiempo, separado de las cosas temporales, no deba identificarse con Dios, pues el tiempo abstracto en el que no se puede establecer ninguna diferencia entre ahora y después (ya que falta el contenido distintivo) no se puede distinguir de la eternidad muerta y estable. Sí, la eternidad no es en sí otra cosa que el concepto genérico del tiempo, el tiempo abstracto, el tiempo separado de las diferencias temporales. Por eso no es sorprendente que la religión haya convertido el tiempo en una propiedad de dios o en un dios autónomo. En la *Bhagavadgita,* el dios hindú Krischna hace, entre innumerables otras cosas, que el tiempo sea uno de sus predicados, es decir, uno de sus títulos honoríficos, cuando dice "yo soy el tiempo, que todo lo mantiene y todo lo destruye". También entre los griegos y romanos se divinizó el tiempo bajo los nombres de "Cronos" y "Saturno". En la religión persa, Zaruanoakarana, es decir, el tiempo *no creado*, se encuentra en la cima [de la jerarquía], como ser primero y supremo. Del mismo modo, entre los babilonios y fenicios,

el dios o señor del tiempo, el rey de la eternidad, como también se llama, era el dios supremo. Vemos en estos ejemplos que el hombre construye conceptos generales de acuerdo o según la naturaleza de la actividad por medio de la que abstrae, aunque en contradicción con la naturaleza de las cosas reales, presupone los conceptos generales, las representaciones o las intuiciones de tiempo y espacio, tal como Kant las llama, a las cosas sensibles como sus condiciones o, más bien, sus primeros fundamentos y elementos de su existencia, sin darse cuenta de que en realidad sucede precisamente lo contrario, a saber, que las cosas no presuponen el espacio y el tiempo, sino que el espacio y el tiempo presuponen las cosas. Pues el espacio o la extensión presupone algo que se extienda, y el tiempo o el movimiento (el tiempo es sólo un concepto derivado del movimiento) presupone algo que se mueve. Todo es espacial y temporal, todo es extenso y móvil; bien: pero la extensión y el movimiento son tan diferentes como las cosas extensas y móviles. Todos los planetas se mueven alrededor del sol; pero cada uno tiene su propio movimiento, uno se mueve en un tiempo más breve, otro en un tiempo más largo: cuánto más cerca del sol, tanto más rápido; cuánto más lejos, tanto más lento.

Todos los animales se mueven, aunque no cambien de lugar y de sitio; pero ¡cuán infinitamente diferentes son estos movimiento! Cada tipo de movimiento responde a la constitución, estilo de vida, esencial individual de cada uno. ¿Cómo puedo pretender derivar y explicar esta diferencia a partir del tiempo y del espacio, de la pura extensión y movimiento? Por el contrario, la extensión y el movimiento dependen de algo, del cuerpo, del ser que es extenso y móvil. Por eso, lo que es primero para el hombre o, al menos, para su capacidad de abstracción, es lo último para la naturaleza o [lo último] en ella; pero, porque el hombre convierte lo subjetivo en objetivo, es decir, convierte lo primero *para él* en lo primero *en sí* o según la naturaleza, entonces también considera que espacio y tiempo son los primeros seres fundamentales de la naturaleza; en general, considera a lo general, es decir, lo abstracto, el ser fundamental de la realidad y, consecuentemente, también considera que el ser que no es más que conceptos generales, el ser pensante y espiritual, es el primer ser, el ser que antecede a todos los demás, no sólo por su rango, sino también en el tiempo, fundamento y causa de todos los seres, el que ha creado, ha producido, a todos los seres.

La pregunta de si un dios ha creado el mundo, la pregunta por la relación en general entre Dios y el mundo, es la pregunta por la relación entre el espíritu y la sensibilidad, entre lo general o abstracto y lo real, entre el

género y los individuos; por lo tanto la primera no puede responderse sin resolver las segundas, pues Dios no es otra cosa que la suma de conceptos genéricos. Recién he tratado esta pregunta con los conceptos de espacio y tiempo, pero todavía necesita ser analizada. Pienso que esta pregunta pertenece a las preguntas más importantes y al mismo tiempo más difíciles del conocimiento y de la filosofía, por lo que resulta que toda la historia de la filosofía en realidad sólo gira en torno de esta pregunta. Allí van a parar todas las discusiones entre estoicos y epicúreos, platónicos y aristotélicos, escépticos y dogmáticos en la filosofía antigua, nominalistas y realistas en la Edad Media, idealistas y realistas o empiristas en nuestra época. Pero es una de las preguntas más difíciles no sólo porque los filósofos, sobre todo los más recientes, han introducido una interminable confusión en esta materia mediante el uso arbitrario de las palabras, sino también porque la naturaleza de la lengua, la misma naturaleza del pensar, que no se puede separar de la lengua, nos hace prisioneros y nos plantea rompecabezas porque cada palabra es algo general; por eso, como lo individual ni siquiera puede ser pronunciado, para muchos ya la lengua sola es una prueba de la futilidad de lo individual y sensible.

Finalmente, respecto de esta pregunta, tiene una influencia fundamental para su respuesta la diferencia entre las personas en cuanto a su espíritu, ocupación, sus condiciones e incluso su temperamento. Por ejemplo, a quienes les preocupa más la vida que el estudio, quienes pasan más tiempo en la naturaleza que en las bibliotecas; quienes por oficio e instinto son llevados a la observación de los seres reales, contestarán siempre a esta pregunta como nominalistas, es decir, concediendo a los universales una existencia meramente subjetiva, una existencia en el lenguaje, en el pensamiento, del hombre; las personas con ocupaciones y atributos opuestos, en cambio, como realistas atribuirán a los universales una existencia autónoma, independiente del pensamiento y del lenguaje.

Clase N° 14

La conclusión de la última clase fue que la relación entre Dios y el mundo se reduce a la relación entre el concepto genérico y el individuo; que preguntar si Dios existe es lo mismo que preguntar si lo universal tiene una existencia *por sí mismo*. Esta pregunta no sólo es una de las más difíciles, sino una de las más importantes, pues de ella depende la existencia o no existencia de un dios. Para muchos, su fe en Dios depende únicamente de esta pregunta: la existencia de su Dios se apoya solamente en la existencia de los géneros o conceptos genéricos. Si no hay ningún Dios, dicen, ningún concepto genérico sería verdadero, y entonces no habría ninguna sabiduría, ninguna virtud, ninguna justicia, ninguna ley, ninguna sociedad; todo sería pura arbitrariedad, todo recaería en el caos, en la nada. Por el contrario, hay que observar enseguida que, si no hubiera ninguna sabiduría, ninguna justicia y ninguna virtud en el sentido teológico, no se seguiría en absoluto que todas ellas dejarían de existir en el sentido humano y racional.

Para reconocer el significado de los conceptos genéricos no necesito divinizarlos y convertirlos en seres autónomos, diferentes de los individuos o seres individuales. Para aborrecer un vicio no necesito objetivármelo como un diablo (como los antiguos teólogos cristianos, que tenían un diablo especial para cada vicio, por ejemplo, para la bebida, el diablo del borracho; para el goloso, el diablo de la gula; para el envidioso, el diablo de la envidia; para el avaro, el diablo de la avaricia; para el juego compulsivo, el diablo del juego; incluso en cierta época había, para un tipo de pantalón un *diablo de aquel pantalón* específico) así como para amar la virtud, la sabiduría y la justicia no necesitamos objetivarlas como dioses o, lo que es lo mismo, representarlas como propiedades de un dios. Si me pongo algo como meta por ejemplo, si establezco como mi tarea la virtud de la independencia o la constancia, ¿necesito, para no perderla de vista, erigirle altares y templos, así como los romanos hacían de la virtud una diosa y adoraban virtudes individuales? ¿Tiene que ser un ser independiente para ejercer poder sobre mí, para ser algo respecto de mí? ¿No tiene valor simplemente como un atributo humano? Yo quiero ser constante; no quiero estar sometido al cambio de impresiones al que están expuestas mi debi-

lidad y mi sensibilidad; me rebelo contra mí mismo como hombre débil, sensible, cambiante, lábil; por eso mi objetivo es ser constante. Mientras no sea constante, distingo de mí ciertamente la constancia, la establezco sobre mí como ideal, la personifico, incluso le hablo en un monólogo solitario como si fuera un ser en sí y, por consiguiente, me comporto con ella como el cristiano con su Dios o como los romanos con su diosa de la virtud. Pero sé que la estoy personificando y, sin embargo, para mí no deja de tener su valor, pues tengo un interés personal en ella, tengo en mí mismo motivos suficientes para ser constante, en mi egoísmo, en mi afán de felicidad, en mi sentimiento de honor, al que se oponen todas las impresiones y cambios de clara debilidad.

Lo mismo vale para todas las demás virtudes o fuerzas humanas como la razón, la voluntad, la sabiduría, cuyos valor y realidad no se pierden ni disminuyen para mí en lo más mínimo si las considero y reconozco como meras propiedades humanas; no las divinizo, no las convierto en seres independientes. Lo mismo que vale para las virtudes y fuerzas humanas vale para todos los conceptos genéricos o generales; no existen fuera de las cosas o de los seres, no se distinguen, no son independientes de los individuos de los que se derivan. El sujeto, es decir, el ser que existe, es siempre el individuo; el género es sólo el predicado o propiedad. Pero es precisamente el predicado o la propiedad del individuo lo que el pensamiento no sensible, la abstracción, separa del individuo, lo convierte en objeto en sí mismo. Entonces se comprende a esta abstracción como la esencia de los individuos mientras que las diferencias entre los individuos se comprenden como meramente individuales, es decir, contingentes, secundarias, no esenciales. Por lo tanto, para el pensamiento, para el espíritu, todos los individuos se comprimen en *un* solo individuo o, más bien, en un concepto, el pensar se apropia solamente del núcleo, dejando solamente la cáscara de la intuición sensible que nos manifiesta a los individuos como individuos, es decir, en su multiplicidad, diferenciación, individualidad y existencia, de modo que el pensamiento convierte en un predicado, una propiedad, un mero modo o manera del concepto genérico a aquello que en realidad es el sujeto, el ser, e, inversamente, en un ser a aquello que en realidad sólo es propiedad, predicado.

Para aclarar más la cuestión, además de los ejemplos dados, tomemos todavía otro más, a saber, uno sensible. Cada hombre tiene una cabeza, desde luego, humana, es decir, una cabeza con propiedades humanas; pues los animales también tienen cabeza, aunque la cabeza no pertenece al concepto característico de los animales, pues hay animales sin cabeza

en sentido propio, desarrollada, e incluso en los animales superiores la cabeza sirve únicamente a las necesidades inferiores: no tiene dignidad y significado independiente, por lo que para ellos la cabeza es menos importante que su dentadura. Por lo tanto, la cabeza es un rasgo común a todos los hombres; un rasgo general o predicado esencial del hombre: si sale del vientre materno sin piernas o brazos es humano, pero sin cabeza no es humano. No obstante, ¿se sigue de allí que todos los humanos tienen *una* cabeza? Y, sin embargo, la *unidad de la cabeza* es una consecuencia necesaria de la *unidad del género* tal como el hombre la plantea en el pensar abstracto, no sensible. ¿Acaso no me muestran mis sentidos que cada hombre tiene su cabeza, que hay tantas cabezas como seres humanos, y, por tanto, que no hay una cabeza general o universal, sino que sólo hay cabezas individuales? ¿Que la cabeza, *la* cabeza como concepto genérico, la cabeza a la que le he quitado todas las diferencias y los rasgos individuales, existe sólo en mi cabeza, mientras que *fuera* de mi cabeza sólo existen cabezas? ¿Qué es, entonces, lo esencial de ésta, mi cabeza? ¿Que es una cabeza en general o que es esta cabeza particular? Que es *esta* cabeza [particular] pues, si me quitan mi cabeza no me dejarán ninguna en absoluto. Y no es la cabeza en general, sino sólo la real, individual, la que actúa, crea, piensa.

La palabra *individual* es, sin duda, ambigua; pues por ella entendemos las [propiedades] secundarias, contingentes, insignificantes, propias, por las que generalmente un hombre se diferencia de los demás. Por eso primero se debe confrontar el hombre con el animal (o, a fin de quedarnos con el ejemplo, la cabeza humana con la cabeza del animal), a fin de captar el significado de la individualidad. Pero en la comparación entre cabezas humanas resulta que, si bien hay diferencias individuales en el sentido de lo que caracteriza secundariamente a lo individual, lo esencial es que *cada* hombre tiene su *propia* cabeza determinada, sensible, visible, individual. Por lo tanto, usar "cabeza" como concepto genérico, como atributo o rasgo general de todos los hombres, no tiene ningún otro significado, ningún otro sentido, que aquello en lo que todos los hombres coinciden, a saber, que *cada uno* tiene una cabeza. Pero si, a pesar de esta coincidencia, niego que los hombres en su totalidad tengan sólo una cabeza –a pesar de que la unidad de la cabeza es una consecuencia necesaria de la idea de que la unidad del género es algo existente, independiente, mientras que los individuos no lo son, especialmente de la idea de que todos los hombres tienen sólo Una razón– si afirmo que hay tantas cabezas como individuos y si, entonces, identifico a la cabeza con

el individuo, no la distingo o ni siquiera separo una de otra, ¿se sigue de allí que yo estoy negando el significado y la existencia de la cabeza, que estoy convirtiendo al hombre en un ser sin cabeza? Al contrario, en lugar de una cabeza obtengo muchas cabezas, y si cuatro ojos ven más que dos, muchas cabezas tienen que rendir mucho más que dos; por eso, en lugar de haber perdido, he ganado. Entonces, si niego la diferencia entre género e individuos y la dejo existir únicamente en el pensamiento, en el discernimiento, en la abstracción, no estoy negando el significado del concepto genérico; simplemente estoy afirmando que el género sólo existe en el individuo o como el predicado del individuo. No estoy negando, para aplicar los ejemplos dados anteriormente, la sabiduría, la bondad, la belleza; sólo estoy negando que estos conceptos genéricos sean seres independientes, ya sea como dioses, como propiedades de Dios, como ideas platónicas o como conceptos hegelianos que se afirman a sí mismos. Estoy sosteniendo que existen únicamente en los individuos sabios, buenos y bellos, por lo tanto, como se ha dicho, son propiedades de seres individuales, no son seres en sí mismos sino atributos o determinaciones del individuo; estos conceptos universales presuponen la individualidad, y no a la inversa.

Pero el teísmo se basa justamente en presuponer los conceptos genéricos, al menos la suma de ellos, a la que llaman Dios, como fundamento del origen de las cosas reales; [los teístas] no sostienen que lo general surge de los individuos, sino al revés, hacen surgir a éstos de lo general. Lo general en tanto tal, el concepto genérico, existe en el pensamiento y por el pensamiento; por eso sucede que el hombre llega a la idea y a la creencia de que el mundo ha surgido de las ideas, de los pensamientos, de un ser espiritual. Desde el punto de vista del pensamiento que prescinde de los sentidos, nada parece más natural que este proceder; pues para aquel espíritu que prescinde de los sentidos, lo abstracto, lo espiritual, lo meramente pensado, es más cercano que lo sensible; para él es anterior y más elevado y, por lo tanto, para él es totalmente natural que lo sensible surja de lo espiritual, lo real de lo pensado. Todavía encontramos este proceder incluso en los filósofos modernos, especulativos. Ellos todavía hoy crean el mundo, como [lo hiciera] una vez el Dios cristiano, de su cabeza.

La creencia o idea de que el mundo, la naturaleza, ha sido producida por un ser pensante o espiritual en general, tiene todavía otro fundamento, además del que acabamos de presentar y que podemos denominar fundamento filosófico o especulativo: el fundamento popular, que in-

troduciremos ahora. Es el siguiente: el hombre produce obras externas a él, que fueron precedidas por la idea, el boceto, el concepto, y en las que subyace una intención, un objetivo. Cuando construye una casa, tiene una idea, una imagen, en la cabeza, según la cual la construye: realiza [la idea], externamente a él, transformándola o traduciéndola en piedra y madera; persigue un objetivo, a saber, construir una vivienda, un pabellón o una fábrica; en síntesis, una casa se construye para este o aquel fin. Y ese fin determina la idea de la casa que proyecto en mi mente, pues la casa que concibo para este fin difiere de la que concibo para otro fin. En general, el hombre es un ser que actúa según fines; no hace nada sin un fin. Pero en general el fin no es otra cosa que una representación de la voluntad, una representación que no *debe* quedar como representación o idea, y que por eso la realizo, la hago real, por medio de las herramientas manuales de mi cuerpo. En resumen, el hombre produce obras con su espíritu, aunque no de él, con su pensamiento, aunque no de él, precisamente por eso llevan el sello de la intencionalidad, la adecuación al plan y a la finalidad.

El hombre piensa todo según él; por eso traslada la intuición de sus propias obras a las obras o efectos de la naturaleza. Considera al mundo como una vivienda, un taller, un reloj, en síntesis, como un producto artificial humano. Dado que no distingue los productos naturales de los artificiales o, a lo sumo, sólo según el tipo, también establece como su causa a un ser humano, intencional, pensante. Pero, como al mismo tiempo los productos y efectos de la naturaleza van más allá de las fuerzas humanas y las superan infinitamente, piensa que esta causa esencialmente *humana* es un ser *sobrehumano*, un ser que tiene las mismas propiedades que el hombre: entendimiento, voluntad y fuerza para llevar a cabo sus ideas, pero en un grado infinitamente más alto, infinitamente superior a la medida de las fuerzas y capacidades humanas. Y a este ser lo denomina Dios. La prueba de la existencia de Dios, que se apoya en este modo de considerar o de intuir la naturaleza, se llama [prueba] físico-teológica o teleológica, es decir, la prueba basada en la finalidad de la naturaleza, pues esta prueba se refiere principalmente a los denominados fines en la naturaleza. Pero los fines presuponen entendimiento, intención, conciencia; pero, tal como se sostiene en esta prueba, dado que la naturaleza, el mundo, la materia, es ciega, actúa sin entendimiento y sin conciencia, presupone un ser espiritual que la ha creado, o que al menos ha constituido y conformado de acuerdo con fines y conforme a ellos.

Esta prueba ya fue utilizada por los filósofos creyentes antiguos, los platónicos y estoicos, y se la repitió hasta el cansancio en los tiempos cristianos. Es la prueba más popular y, desde cierto punto de vista, más iluminadora y convincente, la prueba del intelecto (Verstand) común, es decir, inculto, que no conoce nada de la naturaleza; por lo tanto, es el único fundamento y punto de apoyo, al menos teóricamente, del teísmo popular. Pero, en contra de esta conclusión, tenemos que defender en primer lugar que, si bien la idea de fines se corresponde con algo objetivo o real en la naturaleza, la expresión y el concepto de fin no resultan adecuados. Lo que el hombre denomina finalidad de la naturaleza que comprende como tal no es en realidad otra cosa que la unidad del mundo, la armonía de las causas y los efectos, la interconexión en que todo se encuentra y actúa en la naturaleza. Así como las palabras sólo adquieren sentido e inteligibilidad cuando se encuentran en interconexión necesaria entre sí, es sólo la interconexión necesaria en la que están los seres o fenómenos de la naturaleza la que provoca en los hombres la impresión de inteligibilidad e intencionalidad.

En sus pruebas a favor de una causa inteligible del mundo en contra de la idea claramente irracional de que el mundo le debe la existencia a la relación azarosa de átomos, es decir, de cuerpos infinitamente pequeños, duros e indivisibles, los estoicos utilizaban la imagen de que sería como si uno quisiera explicar el surgimiento de una obra espiritual por medio de una combinación azarosa de letras, por ejemplo, los *Annales* de Ennius. No obstante, si bien el mundo no le debe su existencia al azar, tampoco tenemos que pensar en un autor del mundo humano o semejante a un humano. Las cosas sensibles no son letras o caracteres que primero tuvieron que ser combinadas por un tipógrafo externo a ellas, porque están en una relación necesaria entre sí; las cosas en la naturaleza se atraen, se necesitan y se desean recíprocamente, pues una no es nada sin la otra, por lo que se ponen en relación por sí mismas, se unen unas a otras por su propia fuerza, como, por ejemplo, el oxígeno con el hidrógeno con los que se hace el agua, o el nitrógeno, con el que se hace la atmósfera, estableciendo así una maravillosa relación, que el hombre –que todavía no ha mirado dentro de la esencia de la naturaleza y que piensa todo según él– explica como obra de un ser que actúa y crea según planes y fines. Lo que los hombres se creyeron justificados a considerar una prueba demostrativa de un creador del mundo inteligente y espiritual no era meramente la así llamada finalidad orgánica interna con la que los órganos del cuerpo responden a sus funciones o tareas,

sino también, y principalmente, la llamada finalidad externa, por medio de la cual la naturaleza inorgánica está constituida (o, como lo expresa el teísta, ha sido dispuesta) de modo tal que los animales y los hombres pueden vivir del modo más agradable y confortable.

Si la tierra estuviera más cerca del sol, la temperatura aumentaría hasta el punto de hervor del agua o, si estuviera más lejos, caería debajo del punto de congelamiento, entonces o bien todo se secaría de calor o se endurecería de frío. ¡Con cuánta sabiduría el amado Dios ha calculado cuán alejada del sol debe estar la tierra para que los animales y hombres puedan vivir en ella! ¡Y con cuánta bondad se ha ocupado en todas partes de las necesidades de los vivos! Incluso en las regiones más tristes, infértiles y frías, por lo menos hay musgos o líquenes, arbustos y ciertos animales que sirven para alimentar a los humanos. ¡Y cuán evidente, cuán patente se manifiesta la bondad y sabiduría de Dios en la abundancia de los países más cálidos! ¡Cómo el amado Dios se ha preocupado por el paladar del hombre! ¡Qué delicias crecen en arbustos y árboles! Aquí crece la caña de azúcar, allí el arroz, del cual sólo en China se supone que viven más de cien millones de hombres; aquí el jengibre, allí el ananá, la planta del café, del té, de la pimienta, del cacao, del que se hace el chocolate; el árbol de la nuez moscada, el clavo de olor, la vainilla; el coco, en cuya corteza, según dice un popular botánico moderno y piadoso: "la bondadosa Providencia, ha previsto salientes semicirculares a fin de *facilitarle al hombre* trepar al alto árbol para obtener la deliciosa fruta y la refrescante bebida".

Sin embargo, aquí debemos observar lo siguiente: en primer lugar, respecto del primer punto, la vida orgánica no se ha instalado casualmente en la tierra, en la naturaleza inorgánica en general, sino que la vida orgánica y la inorgánica van juntas. ¿Qué soy yo, un producto de la vida orgánica, sin el mundo externo? Así como me pertenecen los pulmones, me pertenece el aire; así como los ojos me pertenecen, me pertenece la luz; pues, ¿qué son los pulmones sin el aire, y los ojos sin la luz? La luz no está para que la vean los ojos, sino que los ojos están porque hay luz; del mismo modo, el aire no está para que lo respiremos, sino que lo respiramos porque existe, porque sin él no podría haber vida. Hay una interconexión necesaria entre lo orgánico y lo inorgánico. Más aún, esta misma conexión es el fundamento, la esencia, de la vida.

Por lo tanto, tampoco tenemos ninguna razón para imaginar que si el hombre tuviera más sentidos u órganos, también conocería más propiedades o cosas de la naturaleza. En el mundo exterior, en la naturaleza inorgánica, no existe más de lo que existe en la orgánica. El hombre tiene

precisamente tantos sentidos como es necesario para poder comprender el mundo en su totalidad, en su integridad. Así como el hombre, el organismo, ni ha surgido del agua o de la tierra o, en general, de algún elemento particular o bien de un solo género de objetos que corresponde a este o aquel sentido, como pensaban los antiguos, sino que así como el hombre le debe su existencia y su origen a la eficacia conjunta de toda la naturaleza, del mismo modo sus sentidos no se limitan a determinados géneros o especies de cualidades o fuerzas corporales, sino que abarcan toda la naturaleza. La naturaleza no se oculta: se impone al hombre con toda su potencia y su desvergüenza, por decirlo así. Del mismo modo que el aire penetra en nosotros a través de la boca y nariz y todos los poros del cuerpo, también las cosas o propiedades de la naturaleza que se supone que no percibimos a través de nuestros sentidos actuales, si tales cosas y propiedades existieran, se nos volverían perceptibles a través de su sentido correspondiente.

Pero, volvamos otra vez para atrás: en efecto, si la tierra ocupara el lugar de Mercurio, la vida se apagaría en la tierra, al menos la vida que hay en ella ahora, pero entonces la tierra ya no sería más la tierra, es decir, el planeta que es ahora, diferente de los demás planetas. La tierra es lo que es en virtud del lugar que ocupa en el sistema solar, y no está colocada en ese lugar para que los hombres y animales puedan vivir en ella, sino que ocupa necesariamente ese lugar, por su naturaleza originaria y porque es como es ahora, y por eso surgen y viven en ella seres orgánicos tales como los que encontramos en la tierra. Incluso vemos en la tierra cómo países o regiones terrestres prticulares tienen animales y plantas que sólo le corresponden a ellos como, por ejemplo, a los países calurosos, los temperamentos más ardientes, las bebidas más fuertes, las especias más picantes, es decir, cómo la naturaleza orgánica e inorgánica se relacionan y son inseparables y son esencialmente una unidad.

Por lo tanto, no es en absoluto sorprendente que encontremos en la tierra condiciones de vida y medios de alimentación correspondientes y adecuados a los hombres y animales; pues la individualidad de nuestro ser se corresponde desde el principio, desde su origen, con la individualidad de la tierra: no somos hijos de Saturno o Mercurio, sino criaturas de la tierra, seres terrestres. El árbol del pan, el mono y el negro le deben su origen a la misma tierra, al mismo sol, al mismo clima. Siempre que se dé una temperatura en la que el agua no exista como vapor o hielo, sino que pueda existir como agua, cuando el agua sea tal que pueda ser bebida o absorbida por las plantas, el aire lo que puede ser respirado y la luz de una

fuerza e intensidad tolerable al ojo animal o humano, entonces también estarán dados los elementos, los primeros fundamentos y orígenes de la vida animal y vegetal, entonces será natural e incluso necesario que haya plantas que sirvan como alimento a la organización animal y humana.

Si queremos sorprendernos de algo, tenemos que sorprendernos de que la tierra exista o, si no, limitar nuestra sorpresa y pruebas teológicas a las primeras propiedades de la tierra, a las [propiedades] astronómicas, por llamarlas así; pues una vez que éstas están, una vez que tenemos a la tierra como planeta individual e independiente, diferente de los demás cuerpos celestes, encontramos en esta individualidad de la tierra la condición o, más bien, el origen de los individuos orgánicos; pues sólo y únicamente la individualidad es el principio, el fundamento de la vida.

Pero, ¿en qué se basa la individualidad de la tierra? En la atracción y el rechazo, la atracción y la repulsión, esencialmente propias de la materia y las sustancias básicas de la naturaleza y que el hombre abstrae de ella mediante su entendimiento. Cuando ciertas partículas o cuerpos materiales se atraen, se separan de otros, los expulsan, construyendo de este modo un todo particular. No debemos pensar como algo uniforme e indiferenciado a las sustancias básicas, los elementos originarios, la materia del mundo: dicha materia sería sólo una abstracción humana, una quimera; la esencia de la naturaleza, la esencia de la materia, es ya originariamente un ser diferenciado, pues sólo un ser determinado, diferente e individual es un ser real.

Así como es necia la pregunta de por qué algo es precisamente de tal modo particular, por ejemplo, por qué el oxígeno es inodoro, insípido y más pesado que el aire atmosférico, ¿por qué brilla al comprimirlo, por qué con la mayor presión no se convierte en un líquido que puede gotear, por qué su peso de mezcla se expresa con el número ocho, por qué siempre se une con el hidrógeno en una medida de peso que se comporta como ocho a uno, dieciséis a dos, veinticuatro a tres? Estas propiedades fundamentan la individualidad del oxígeno, es decir, su determinación, su propiedad, su esencia. Si dejo de lado estas propiedades, diferentes a las de los otros elementos, anulo su existencia, lo anulo a él mismo. Entonces, preguntar por qué el oxígeno es precisamente así y no es ningún otro elemento, significa preguntar por qué es el oxígeno. Pero, ¿por qué es entonces? Ante lo que respondo: es, porque es; pertenece precisamente a la esencia de la naturaleza; no existe para mantener el fuego y la respiración de los animales, sino porque existe, y por eso existen el fuego y la vida. Si se da la condición o el fundamento de algo, no puede faltar la consecuencia;

cuando se da la materia o el material de la vida, tampoco puede faltar la vida, del mismo modo que si alguna vez se dan oxígeno y un cuerpo combustible, necesariamente se produce el proceso de combustión.

Clase N° 15

En la clase pasada hice algunas insinuaciones de cómo pueden explicarse física o naturalmente los fenómenos naturales que el teísta explica mediante un ser intencional, consciente. Por otro lado, con esta insinuación superficial estoy muy lejos de pretender dar una explicación del origen y la esencia de la vida orgánica. Todavía nos falta mucho para llegar al punto de vista de la ciencia natural que nos permita contestar estas preguntas. Sólo sabemos o, al menos, podemos saber con precisión que, así como ahora nacemos y nos mantenemos por vías naturales, también hemos nacido una vez de un modo natural que no es el que proporciona ninguna de las explicaciones teológicas. Pero también, dejando de lado esta pregunta fundamental sobre el origen de la vida, hay muchos fenómenos llamativos y extraños en la naturaleza, que el teísta toma con especial avidez para oponérselas al naturalista con estas palabras: aquí tenéis la prueba manifiesta de una providencia y una intencionalidad divinas. No obstante, ocurre lo mismo con estos fenómenos naturales que con los sucesos de la vida humana en los que el teísta vislumbra pruebas palpables de una providencia particular que vela sobre los hombres y que ya he ilustrado con un ejemplo en mis aclaraciones a *La esencia de la religión*. Siempre se trata de los casos relacionados con el egoísmo humano a los que atribuimos una causa natural, no intencional, aunque haya otras manifestaciones igualmente curiosas, a las que no le prestamos ninguna atención, de modo que nos quedamos únicamente con aquellas manifestaciones que interesan al egoísmo humano, dejando de ver sus similitudes con aquellas otras que nos son indiferentes, y considerándolas pruebas de una providencia intencional particular, como un –por así decirlo –milagro natural. Liebig[72] sostiene que "exhalamos más carbono con temperaturas bajas que con temperaturas más altas y debemos consumir en las comidas más o menos carbono en esa relación, es decir: en Suecia más que en Sicilia y, en nuestras regiones, en invierno un octavo más que en verano. Incluso cuando consumimos la misma cantidad de alimentos en cuanto al peso, una sabiduría infinita ha tomado las medidas para que estos alimentos

[72] Justus von Liebig (1803-1873), autor de *Química orgánica y su aplicación a la agricultura y a la fisiología* (1840) (N. de la T.)

sean sumamente diferentes en cuanto al contenido de carbono, según la región sea fría o cálida. Las frutas que consumen los meridionales contienen en estado fresco no más del doce por ciento de carbono, mientras que la grasa y el aceite de pescado de los habitantes de los polos contienen entre sesenta y seis y ochenta por ciento de carbono."

Pero ¿qué tipo de sabiduría y poder infinito es [aquel] que meramente remedia la consecuencia de un mal, de una carencia? ¿Por qué no previene el mal en sí? Si el auto en el que viajo se desploma, aunque yo no me rompa una pierna, ¿tengo que atribuirle la causa de ello a la providencia divina? ¿Por qué la bondad y la providencia divinas no evitan el frío de los países polares, que es capaz de hacer explotar las rocas? ¿Acaso Dios no puede crear un paraíso? ¿Para qué sirve un ser divino que ayuda recién después del hecho, recién *post festum*? ¿Acaso no es miserable la vida del habitante de los polos, a pesar de su grasa y su aceite ricos en carbono? Ante tales manifestaciones, ¿cómo se puede recurrir a la idea religiosa de una sabiduría y bondad divinas, si incluso la religión, ante la contradicción entre el mundo y la bondad y sabiduría divina, no lo supone como es ahora, sino que supone que el pecado, el diablo, lo ha deformado y precisamente por ello deja entrever un mundo divino, un mundo mejor? ¿No se puede apelar a un fundamento natural de dichos fenómenos? ¿Por qué no? El pobre habitante de los polos como, por ejemplo, el groenlandés, que a veces debe mantener su miserable vida con pieles viejas y suelas, sin consumir ninguna fruta meridional u otras delicias de los países cálidos, salvo por la sencilla razón de que no crecen cerca de él; debe depender principalmente del aceite y la grasa de lobo marino y ballena por una triste necesidad. Pero de ningún modo la grasa y el aceite se encuentran únicamente en los países de polo norte. La ballena ha sido empujada hacia el extremo norte sólo por la persecución de los hombres, y el elefante marino que, por ejemplo, es muy buscado por su abundante grasa, se encuentra también en las costas de Chile, entre otros. Pero incluso si fuera verdad que hay una abundancia especial de carbono en el polo norte, se tendría incluso un fenómeno análogo en la experiencia de que en invierno la madera caída es más densa, pesada y por tanto más rica en combustible o carbono que la caída en primavera o verano, lo que viene sin duda de que en estas dos estaciones las plantas no sólo desgarran el ácido carbónico, es decir, consumen carbono y liberan oxígeno, y también, especialmente durante el período del brote, de la floración, de la fecundación, se consume carbono, se quema; de ahí que en la caña de azúcar, tal como observa J. Dumas en su *Versuch*

einer chemischen Statik der organischen Wesen [*Ensayo de una estática química de los seres orgánicos*], el azúcar alojada en el tallo ha desaparecido completamente cuando finalizan la floración y la fecundación. El mismo Liebig, quien encuentra las pruebas de una sabiduría divina en la grasa y el aceite del pobre habitante de los polos, explica además otros fenómenos igualmente curiosos que pueden explicarse (y lo son) tanto teológicamente como con fundamentos naturales sumamente sencillos. "A uno le parece sorprendente", sostiene este autor, "que los tipos de pasto cuyas semillas sirven para la alimentación, siguen al hombre como un animal doméstico. Siguen al hombre por causas similares a como las plantas de sal (psamófitas?) siguen la costa y las salinas, las quenopodiáceas, a la basura. Del mismo modo que el geotrupo depende de los excrementos de los animales, las plantas de sal dependen de la sal, las plantas de la basura del amoníaco y de la sal de ácido nítrico. Ninguna de nuestras plantas gramíneas puede producir semillas desarrolladas que den harina, si no es en una cantidad abundante de tierra rica en ácido fosfórico, sin encontrarse con amoníaco para su desarrollo. Estas semillas se desarrollan únicamente en un suelo donde están unidos estos tres componentes, y ningún suelo es más rico en ellos que los lugares donde viven animales y hombres juntos como en una familia; siguen su orina, sus *excrementos*, porque sin esos componentes no pueden producir semillas."

Aquí tenemos un fenómeno sumamente curioso e importante para los hombres, un fenómeno que un teísta, si no sabe nada sobre sus fundamentos naturales, puede arrojarle a la cara a un naturalista como la prueba más decisiva de una providencia especial, además de otros fenómenos igualmente curiosos pero indiferentes a los hombres (pues las quenopodiáceas, que también en su mayoría viven cerca de las viviendas humanas, no tienen ninguna utilidad para los animales ni para los humanos, a lo sumo con la excepción de una especie cuyas hojas pueden utilizarse para paños fríos), explicando a partir de la conexión de la vida vegetal con los excrementos animales (es decir, a partir de dicha conexión) la aparición de la finalidad de la naturaleza, fenómeno que en la última clase explicamos o intentamos derivar.

Voy a agregar otro ejemplo más al ejemplo dado. El químico Mulder sostiene en su *Química fisiológica*[73] que "aquellas sales que son tan necesarias para la vida como los cuatro elementos orgánicos, son precisamente las más comunes... La mayoría de estas sales son absolutamente indispensables

---

[73] Gerardus Johannes Mulder (1802 - 1880), *Versuch einer allgemeinen physiologischen Chemie* (1843; trad. alem., 1844-51). (N. de la T.)

y se encuentran tanto en el agua potable como en el jugo de las plantas utilizadas por el hombre y los animales para alimentarse; ¡un hecho que alude a la íntima relación entre ambos reinos naturales que en la ciencia se suelen separar uno de otro!" Y, aunque haya suficientes fenómenos naturales cuyo fundamento físico o natural aún no ha sido descubierto, sería ridículo apelar a la teología porque no podamos dar la explicación física o natural de un fenómeno. Lo que nosotros no conocemos, lo conocerán nuestros descendientes.

¡Cuántas cosas que nuestros antepasados sólo podían explicar por Dios y sus intenciones, y que ahora derivamos de la esencia de la naturaleza! Incluso lo más sencillo, natural y necesario se ha explicado alguna vez por medio de la teleología y la teología. Un teólogo de la antigüedad preguntaba: ¿por qué los hombres no son iguales? ¿Por qué tienen diferentes sexos? Y respondía: para que se diferencien entre sí, para que no se los confunda, por eso Dios les ha dado diferentes rostros. Tenemos en esta explicación un sabroso ejemplo de la esencia de la teleología. El hombre, por un lado por ignorancia, por el otro lado por el impulso egoísta de explicar todo en referencia a sí mismo, de pensarlo según él mismo, transforma lo involuntario en voluntario, lo natural en intencional y lo necesario en libre. Que el hombre sea diferente de otros hombres es una consecuencia necesaria de su individualidad y existencia; pues, si no fuera diferente, tampoco sería un ser propio, independiente, individual, y si no fuera un ser individual, un individuo, no existiría. No hay dos hojas de uno y el mismo árbol, dice Leibniz con razón, que sean perfectamente iguales, y la infinita e incalculable diferencia es el principio de la vida; la igualdad cancela la necesidad de la existencia, pues, si no puedo diferenciarme de los demás, todo sería uno, independientemente de que yo exista o no exista; los otros me reemplazarían. En síntesis, existo porque soy diferente y soy diferente porque existo.

Mi independencia de los demás, mi diferencia, ya está contenida en esta impenetrabilidad; en el hecho de que el lugar que yo ocupo no puede ocuparlo ningún otro, que excluyo a tal y tal de mi lugar, está contenida mi independencia, mi diferencia, respecto de los demás. En síntesis, cada hombre tiene su propio rostro porque tiene su propia vida, porque es un ser propio. Lo que ocurre en este caso, ocurre en incontables otros casos que el hombre explica teleológicamente; sólo que la superficialidad, la ignorancia y la ridiculez de la teleología no son tan palmarios o patentes como en este ejemplo, que podría estar acompañado con muchos otros todavía.

Recién dije que de ningún modo yo pretendía haber aclarado con lo dicho los fenómenos de la naturaleza que el teísta explica teleológicamente. Voy a ir más allá: voy a defender que, aun si muchos fenómenos naturales pudieran ser explicados sólo teleológicamente, igual las consecuencias de la teología no se seguirían durante mucho tiempo. Entonces, concedo a los teleólogos que el ojo puede explicarse como un ente en cuya conformación o creación se ha perseguido el fin de la vista, por lo que el ojo no ve por la manera en que está organizado, sino que está organizado de tal modo que pueda ver. Entonces, esto lo concedo a los teleólogos, pero niego que de allí se siga un ser al que le corresponda el nombre de Dios; niego que esto nos permita ir más allá de la naturaleza. Los fines y medios en la naturaleza siempre son fines y medios únicamente naturales; ¿cómo podrían entonces remitirnos a un ser sobrenatural y extranatural? No podrán explicar el mundo sin suponer un ser personal, espiritual, como su creador; pero les pido que me expliquen por favor cómo se podría engendrar un mundo, carne y hueso, de un dios que es espíritu, idea, pues los efectos de un espíritu son sólo ideas. Les concedo que el fin como fin, el fin tal como ustedes se lo representan en su mente, separado del contenido, objeto o *materia* del fin, remite a un dios, a un espíritu, pero sostengo que este fin y su creador, el ser que actúa según fines, puede existir sólo en su mente, del mismo modo que la primera causa del teísmo es sólo el concepto personificado de causa, la esencia de Dios sólo la esencia abstraída de todas las determinaciones particulares del ser sensible y la existencia de Dios sólo el concepto genérico de la existencia.

Pues los fines son tan diferentes, *tan materiales como los órganos de estos fines*; ¿cómo pueden o cómo pretenden separar los fines de los órganos? Por ejemplo, ¿cómo puede separarse el fin del ojo, la visión, de la esclerótica, la retina, la conjuntiva, la humedad acuosa, el cristalino y los demás factores necesarios para ver? Pero si ustedes no pueden separar el fin del ojo de sus medios y órganos materiales, ¿cómo pretenden separar y diferenciar el ser que produjo el fin de la visión del ser que produjo los múltiples elementos que permiten tal fin? ¿Acaso un ser que no es ni material ni corpóreo puede ser causa de los fines que son la consecuencia únicamente de medios u órganos materiales, corporales? ¿Cómo se puede concluir un ser inmaterial e incorpóreo como causa de fines que dependen sólo de condiciones y medios materiales o corporales? Un ser que sólo realiza fines con medios materiales, por fuerza tiene que ser sólo un ser material. ¿Cómo es que las obras de la naturaleza son o pueden ser pruebas y obras de un dios?

Un dios es, tal como veremos más adelante, *el ser objetivado, hipostasiado, por la imaginación humana*; todas las maravillas de la imaginación ayudan y atienden a un dios; él no está atado a nada, al igual que la fantasía, los deseos, del hombre; puede hacer hombres de piedras; incluso puede crear el mundo de la nada. Y como un dios sólo hace milagros, él mismo es, por su esencia, un milagro. Un dios ve sin ojos, oye sin oídos, piensa sin cabeza, actúa sin herramientas, en síntesis, es y hace todo sin utilizar ni tener los medios y órganos necesarios para dicho hacer. Pero la naturaleza oye únicamente con oídos, y ve únicamente con ojos; ¿cómo se puede derivar la naturaleza de Dios? ¿Cómo puede el órgano del oído provenir de un ser que oye sin oídos y las condiciones y leyes de la naturaleza, a la que se vinculan todos sus fenómenos y efectos, de un ser que no está unido a *ningunas condiciones y leyes*? En síntesis: *las obras de un dios son milagros, pero no son milagros naturales*. La naturaleza no es todopoderosa; no puede [hacer] todo; sólo puede [hacer] aquello cuyas condiciones estén dadas; la naturaleza, la tierra, por ejemplo, en invierno no puede sacar de los árboles capullos y frutas, pues para ello hace falta el calor necesario; pero un dios lo puede [hacer] sin condiciones. "Dios", dice Lutero, "puede convertir el cuero de la cartera en oro, y convertir el *polvo* en *grano puro* y *el aire* en una *bodega llena de vino*. La naturaleza no puede producir ningún hombre si no existen dos organismos diferentes que cooperan, con los mismos derechos, el masculino y el femenino; pero un dios puede engendrar un ser humano del cuerpo de una virgen sin la participación de ningún hombre. ¿Hay algo imposible para Dios?"

En síntesis, la naturaleza es una república, un resultado de seres o fuerzas que se necesitan y generan mutuamente, que cooperan entre sí, pero que tienen los mismos derechos. Todo el organismo animal, para dar un ejemplo de esto, puede reducirse a nervios y sangre. Pero el nervio no es nada sin la sangre, la sangre no es nada sin el nervio; por lo tanto, en la naturaleza no se sabe quién es cocinero o mozo, porque todo es igualmente importante, igualmente esencial. No hay ningún privilegio; lo más común es tan importante, tan necesario, como lo más sublime; por más que mis nervios ópticos estén bien organizados, si les falta tal o cual líquido, esta o aquella piel, mis ojos no pueden ver. Precisamente a ello se debe que el organismo sea una comunidad republicana: sólo mediante la cooperación de seres con los mismos derechos surge, se presenta, el mal físico, la lucha, la enfermedad, la muerte. Pero la causa de la muerte es también la causa de la vida, la causa del mal y, también, la causa del bien.

Por el contrario, un dios es un monarca, un soberano único absoluto, ilimitado, que hace y puede hacer lo que quiere, que está por sobre la ley –*princeps legibus solutus est*– pero que convierte sus mandamientos arbitrarios en leyes para sus súbditos, aunque contradigan a sus necesidades. Del mismo modo que en la república sólo gobiernan leyes que expresan la propia voluntad del pueblo, en la naturaleza también gobiernan sólo leyes que corresponden a la esencia de la naturaleza. Así, es una ley natural, al menos en el caso de los animales más organizados, que la generación y la cría dependan de la existencia y la acción conjuntade dos individuos sexualmente diferentes. Pero esta ley no es despótica: pertenece a la esencia de los organismos superiores que la diferencia sexual constituye diferentes individuos independientes, que, consecuentemente, llegan a la existencia de un modo más difícil, más mediato, que los animales inferiores como, por ejemplo, los pólipos que se multiplican mediante la mera división. Y, a pesar de que no podemos dar ningún fundamento de una ley natural, la analogía nos conduce a la creencia o, más bien, la certeza, de que existe algún fundamento adecuado en la naturaleza. Pero un dios le da a una virgen el privilegio de engendrar a un ser humano sin [la participación de] un hombre, le ordena al fuego que no queme, que actúe como agua, y al agua, que actúe como fuego, por lo tanto, que produzca efectos contrarios a su naturaleza, su esencia, así como los mandamientos del déspota contradicen la esencia de sus súbditos.

En síntesis: un dios le impone a la naturaleza su voluntad, lidera un régimen absolutamente arbitrario, al igual que un déspota que exige de los hombres la inmortalidad. Así, por ejemplo, el rey Federico II ordenó en su edicto de herejía: "Dado que el crimen de lesa majestad en contra de Dios es mayor que contra el hombre, y dado que Dios visita los pecados de los padres hacia sus hijos, los hijos de los herejes deben estar inhabilitados para cargos públicos o puestos honoríficos, *a excepción de aquellos hijos que hayan denunciado a sus padres*". ¿Hay en la naturaleza alguna excepción o prescripción tan contradictoria como ésta? Guillermo el Conquistador decretó, entre otras leyes tiránicas, que en las ciudades se dispersara toda sociedad y se apagaran el fuego y la luz en cuanto hubieran cesado las campanadas de las siete de la tarde. ¿Puede haber alguna limitación de la libertad humana más indigna y antinatural que ésta? Incluso nosotros hemos experimentado hace algunos años edictos similares en nuestros estados monárquicos. Thomas Paine relata que una vez le dijo un soldado de Braunschweig que había sido tomado prisionero de los norteamericanos en la Guerra de la Independencia: "Ah, América es un país bello, libre, vale

la pena que el pueblo pelee por él; conozco la diferencia, pues conozco el mío. Cuando en mi país el Príncipe dice "*¡comed heno!, comemos heno*".

¿Existe alguna orden que obliga al hombre a una autonegación mayor, más antinatural o sobrenatural que la orden de comer heno? Por tanto, ¿no es acaso el gobierno del príncipe, la monarquía –al menos la monarquía absoluta– un gobierno portentoso tanto en la política como en la naturaleza? Pero, ¿cómo se adecua este régimen a la esencia de la naturaleza? ¿Cómo encontramos en la naturaleza, donde todo es natural, donde todo sucede en armonía con la esencia de las cosas naturales, huellas de un gobierno portentoso? Pretender probar a partir de la naturaleza la existencia de un dios, es decir, de un ser sobrenatural y milagroso, no es menos ridículo, no es menos una prueba de la ignorancia respecto no sólo de la esencia de la naturaleza, sino también de la esencia de Dios, que pretender probar, a partir de un Estado republicano, a partir del presidente de una república, que éste es lo mismo que un príncipe, un rey o un emperador, o que un príncipe tal como existe en nuestros estados, y concluir de ahí que no podría existir ningún Estado sin un príncipe. El presidente desciende de la sangre del pueblo: pertenece al mismo ser, a uno y el mismo género, que el pueblo; es sólo la personificación de la voluntad del pueblo; no puede hacer lo que quiere; sólo lleva a cabo las leyes que el pueblo ha decidido. En cambio, un príncipe es un ser específico, diferente del pueblo o, más bien, igual que Dios, de un género diferente; es de sangre real, no gobierna al pueblo como la voluntad personificada del pueblo, sino que gobierna al pueblo como un ser situado externamente, como un ser especial, así como Dios gobierna la naturaleza como un ser especial, sobrenatural. Pero justamente por ello ambos efectos son solamente mandatos de poder, maravillas, milagros.

Pero, como se ha dicho, en la naturaleza sólo hay un régimen republicano. Mi cabeza puede ser el presidente de mi cuerpo, pero no es un monarca absoluto o un regente de la gracia de Dios; pues la cabeza es un ser de carne y hueso tanto como el estómago, el corazón; es de la misma masa, es resultado de la misma materia orgánica que el resto de los órganos. Verdad, está por sobre los otros órganos, es el *caput*, el primer ser; pero no distingue de ellos por la categoría, el género; no ejerce ningún poder despótico; sólo exige de los demás miembros acciones que sean adecuadas a ellos; precisamente por ello no es irresponsable sino que se la castiga, cae su gobierno si quiere hacerse pasar por príncipe y le ordena al estómago, corazón o a cualquier otro órgano que haga algo contrario a su naturaleza. En síntesis, así como en la república, al menos en una democrática, que

es la que tenemos en mente aquí, no gobierna ningún príncipe, sino sólo el pueblo, del mismo modo en la naturaleza no gobierna ningún Dios, sino sólo fuerzas naturales, leyes naturales, elementos y seres naturales. Y, para volver al ejemplo anterior, sería tan ridículo deducir un dios a partir del ser que gobierna la naturaleza como sería ridículo –y una prueba de la falta de entendimiento de capacidad de juicio– suponer un príncipe o monarca a partir del presidente de una república.

Clase Nº 16

La creencia o la idea de que un dios sea el creador, sostén y regente del mundo –una idea que el hombre ha derivado de sí mismo, de sus regímenes políticos, trasladándolos a la naturaleza– se apoya en el desconocimiento de la naturaleza por parte de los hombres; proviene de la infancia de la humanidad, aunque se haya conservado hasta el día de hoy; y sólo es adecuada, sólo es una verdad, al menos subjetiva, cuando el hombre, por su imaginación religiosa e ignorancia, le atribuye a Dios todos los fenómenos o efectos de la naturaleza. Un teólogo racionalista moderno, Bretschneider, sostiene en su escrito[74] sobre el dogma religioso según la razón y la revelación (o, más bien, *ni* según la razón *ni* según la revelación) para los lectores pensantes (o, más bien, para los no pensantes) que

> "es natural que en los tiempos más antiguos el sentimiento (?) religioso interpretara a todos o a la mayoría de los cambios naturales como consecuencias inmediatas de los dioses o del Dios. Cuanto menos se conocía a la naturaleza y sus leyes, tanto más había que recurrir a causas sobrenaturales de los cambios, apelar a la voluntad de los dioses. Así, en el caso de los griegos, Júpiter, que enviaba la tormenta sacudiendo los rayos hacia la izquierda y la derecha. También el sentimiento (?) religioso del pueblo israelí, que refería todo o casi todo a Dios como su causa inmediata. Jehová, según el Antiguo Testamento, es quien hace crecer al Estado, quien protege la cosecha, produce granos, aceite y vino, años fértiles o infértiles, enfermedades y pestes, incita pueblos extranjeros a la guerra, premia a los buenos con una larga vida, riqueza, salud y otros bienes, castigando a los malos con enfermedades, muerte temprana, etc., y coloca en el cielo al sol, la luna y las estrellas, guiando a toda la naturaleza y la historia de los pueblos e individuos según su voluntad."

Pero tenemos que observar en contra de este racionalista que esta concepción está basada en la esencia de la religión, que la fe en Dios es una fe verdadera, viva, sólo cuando todo es explicado teológicamente, y no físicamente. Por eso encontramos esta idea no sólo en los pueblos antiguos, sino también en los cristianos antiguos e incluso entre los cris-

[74] Karl Gottlieb Bretschneider (1776-1848), *Die religiose Glaubenlehre nach der Vernunft und der Offenbarung.* (N. de la T.)

tianos piadosos que conservaron las ideas antiguas de la religión y la fe en Dios, es decir [los cristianos] genuinos, en los que todavía el desarrollo del intelecto no ha triunfado sobre las ideas religiosas; una clara prueba de que ésta es una idea verdaderamente religiosa. Por eso la encontramos también en nuestros reformadores. Según ellos, la diferencia entre el curso natural y un milagro es sólo que en éste la eficacia de Dios salta a la vista, mientras que el curso natural habitual presupone una acción divina igualmente maravillosa, aunque no lo parezca, por ser tan habitual, a los ojos de la persona promedio. Para ellos, todos los efectos de la naturaleza son efectos de Dios; la diferencia entre un milagro y un efecto natural es que mientras que en el primero Dios está actuando en contradicción con la naturaleza, en el segundo, en concordancia con ella, al menos con como ella se manifiesta.

Lutero dice: "No sólo el pan, sino también la palabra de Dios alimenta al cuerpo naturalmente, tal como forja y mantiene a todas las cosas. Porque (si) hay pan, Dios alimenta de modo y de manera que uno *no lo vea* y *piense* que es el pan el que lo está alimentando a uno. Cuando no hay pan, entonces alimenta solamente con la palabra, del mismo modo que lo haría con el pan. En suma, todas las criaturas son *larvas y mascaradas* de Dios ('sombras débiles de Dios', tal como Lutero se expresa en otra parte), quien quiere que ellas actúen con él y le ayuden a forjar todo tipo de cosas, *lo que, por otra parte, puede hacer y lo hace sin su colaboración*". Del mismo modo se expresa Calvino en su *Institution der christlichen Religion [Institución de la religión cristiana]*, por ejemplo: "La providencia divina no siempre viene desnuda a nosotros, sino que a menudo se viste con medios naturales; nos ayuda, sea por medio de una persona o de una criatura irracional; también nos ayuda *sin medios naturales* o incluso en *contradicción* con la naturaleza", es decir, de un modo llamativamente maravilloso; en otras palabras: todos los efectos de la naturaleza son, en realidad, sólo efectos de Dios, todas las cosas son meros instrumentos, herramientas de Dios, y, ciertamente, instrumentos *indiferentes*; no son instrumentos como los de la naturaleza, que sólo ve por medio de la herramienta de los ojos, aunque no de los oídos ni de la nariz, sino instrumentos con los que Dios ha unido a este o aquel efecto según su voluntad, efectos que, por consiguiente, puede producir sin estos instrumentos. "Dios podría" sostiene Lutero en una prédica, "engendrar niños sin padre y madre ... Pero ha creado a los hombres para que los niños sean engendrados y alimentados por sus padres, por el padre y la madre. También podría hacer el día sin sol, del mismo modo que los primeros tres días en la creación

fueron día y noche sin que hubiera sol ni luna; además, creó las estrellas. Todo esto lo puede hacer Dios... si quisiera: pero no lo quiere hacer." Es, sin duda, una limitación curiosa, un "pero" curioso, que él no quiera hacer lo que *puede* hacer.

Vemos en estas palabras del creyente antiguo, del creyente genuino, cuán poco la física o la fisiología armonizan con la teología, cuán poco se pueden derivar de un dios los mismos fenómenos que el teísta racional comprende como fines y aduce como pruebas de la existencia de un dios. En la naturaleza hay una *conexión necesaria* entre el órgano del ojo o el medio de la vista y el fin del ojo o el acto de ver: se encuentra en el organismo, en la naturaleza del ojo, que sólo el ojo y ningún otro órgano del cuerpo puede ver; pero en la teología, la voluntad de Dios interrumpe esa conexión necesaria: Dios también puede, si quiere, hacer que el hombre vea sin ojos o con un órgano contrario al ojo, incluso con un órgano no sensorial, incluso con el ano. Calvino sostiene explícitamente que en el Antiguo Testamento Dios creó la luz antes que el sol a fin de que los hombres pudieran ver que los efectos benéficos de la luz no deben vincularse necesariamente con el sol, que incluso sin el sol Dios podría ejecutar lo que ahora –es decir, en el curso natural–, habitual pero de ningún modo necesario, ejecuta a través del sol o por medio del sol.

Al mismo tiempo, aquí tenemos una de las pruebas más convincentes de cómo la naturaleza anula la existencia de un dios y, viceversa, de cómo la existencia de un dios anula la naturaleza. Si existe un dios, ¿para qué existe entonces el mundo, la naturaleza? Si existe un ser perfecto, un ser perfecto tal como uno se imagina a Dios, ¿para qué existe un ser imperfecto? ¿Acaso la existencia de un ser perfecto no elimina la necesidad, la razón, de un ser imperfecto? A la imperfección bien puede adecuarse la perfección, pero ¿cómo se adecua la imperfección a la perfección? El significado de la imperfección se encuentra en la perfección: lo imperfecto quiere ser perfecto; el niño quiere ser hombre; la niña, mujer; aquello que está abajo tiende hacia arriba, quiere ir hacia arriba; pero, si estoy en mi sano juicio, ¿cómo puedo derivar del ser supremo un ser que se encuentra por debajo de él, un ser inferior? ¿Cómo puedo –si estoy en mi sano juicio –dejar surgir de un ser con entendimiento seres carentes de entendimiento? ¿Cómo puede un espíritu producir seres carentes de espíritu? Entonces, ¿si pienso un dios y quiero que él produzca algo, cómo puedo pretender que produzca –aunque la divinidad siempre sea algo improductivo– seres semejantes a él, es decir, dioses? Y, si existe un dios, es decir, un ser que ve sin tener ojos y oye, es decir, percibe todo, sin tener oídos, ¿cómo puedo

derivar de él los ojos y los oídos? El sentido, el fin, la esencia, la necesidad de la existencia de los ojos y oídos, es sólo el ver y el oír; pero si uno ya es un ser vidente sin ojos, ¿para qué entonces los ojos? ¿No desaparece entonces la razón de su existencia? "Quien ha creado el oído, ¿cómo es posible que no oiga? Quien ha creado el ojo, ¿cómo podría no ver?" Pero quien ya ve, ¿por qué necesitaría crear un ojo? El ojo existe porque sin él nadie sería un ser vidente, pero no existe *porque* existe un ser vidente. El ojo surge del instinto natural de ver, del deseo de luz, de la necesidad (al menos en los organismos superiores) de los ojos para vivir. Se ha dicho a menudo: el mundo es inexplicable sin un dios; pero justamente lo contrario es cierto: si existe un dios, la existencia de un mundo es inexplicable, pues es completamente redundante.

El mundo, la naturaleza, recién es explicable, recién encontramos un fundamento racional de su existencia –pues buscamos tal [fundamento]– cuando reconocemos que no hay ninguna existencia fuera de la naturaleza, ninguna otra existencia que la corpórea, natural, sensible, cuando dejamos que la naturaleza se funda en sí misma, es decir, cuando reconocemos que la pregunta por el fundamento de la naturaleza es lo mismo que la pregunta por el fundamento de su existencia. Pero la pregunta de por qué existe algo en general es una pregunta necia.

Es erróneo, por tanto, que el mundo tenga su fundamento en Dios, como decían los antiguos teístas; más bien, el mundo pierde su fundamento cuando existe un dios. De un dios no se sigue otra cosa más; todo el resto fuera de él es redundante, vano, insignificante: ¿cómo puedo yo entonces querer derivarlo y fundamentarlo de él? Pero la conclusión contraria también vale: si existe un mundo, si este mundo es una verdad y su verdad es garantía de su existencia, entonces Dios es sólo un sueño, sólo un ser imaginado por el hombre y que existe únicamente en su imaginación. ¿Cuál conclusión tomaremos como la nuestra? Esta última, pues el mundo, la naturaleza, es algo inmediato, sensorialmente seguro, está fuera de toda duda. Concluir la necesidad y esencialidad de un objeto a partir de su existencia es ciertamente mucho más racional y seguro que concluir la existencia de un ser a partir de su necesidad; pues *esta* necesidad, *la* necesidad, que no se fundamenta en la existencia, puede ser únicamente una necesidad subjetiva, imaginada.

Pero no existe ningún ser humano, ninguna [forma de] vida, si no hay agua, luz, calor, sol, pan, en fin, ningún alimento. Por tanto estamos completamente justificados en concluir su necesidad a partir de su existencia; justificados en concluir que la vida no existe *sin* la naturaleza inorgánica,

y también que sólo existe *por medio* de ella. Sentimos, sabemos, que nos morimos de sed, que nos deshidratamos, sin agua; que desfallecemos, nos morimos, sin comida; sentimos, por tanto, sabemos que es la propia fuerza del agua y de la comida, basada en su naturaleza individual, la que produce estos efectos benéficos sobre nosotros. ¿Por qué queremos robarle a la naturaleza esta fuerza y atribuírsela a un ser diferente a la naturaleza, a un dios? ¿Por qué debemos negar algo que nuestros sentidos y nuestra razón nos dicen tan claramente que le debemos nuestra existencia, a estas fuerzas, a estos seres de la naturaleza; que nosotros no existiríamos si ellas no estuvieran, que son los elementos o fundamentos necesarios de nuestra existencia, que estas cosas nos mantienen por medio de su propia fuerza y no por medio de un dios? Pues, ¿para qué necesita un dios medios tan comunes y prosaicos como el pan y el agua? Y, también, ¿por qué el agua y el pan necesitan a un Dios para producir los efectos que se encuentran en su propia naturaleza material? Pero, ¡volvamos otra vez para atrás!

Dentro de los modos de actuar de Dios tenemos que observar tres estadios o diferencias; podemos llamar a la primera patriarcal, a la segunda despótica o monárquica-absoluta y a la tercera gobierno y acción constitucional-monárquico de Dios. En la primera, Dios es propiamente sólo una expresión del afecto, una expresión del asombro (Bewunderung), un nombre poético para aquel objeto de la naturaleza que ejerce una impresión especial sobre los hombres, donde el hombre, en lugar de decir "truena o llueve", dice "Dios truena, Dios llueve", pero este Dios no expresa nada distinto de la naturaleza y sus manifestaciones, porque el hombre justamente no tiene ningún conocimiento, absolutamente ninguna noción de la esencia y las acciones de la naturaleza, y precisamente por ello no hay ningún milagro en sentido propio, al menos en nuestro sentido, porque al hombre todo le parece milagroso; pues el milagro expresa algo que es diferente del curso natural, legal o, al menos, habitual.

Llamo a esta idea patriarcal porque es la más antigua, sencilla, la más natural para el hombre infantil, inculto, porque la forma de gobierno patriarcal es aquella en la que el soberano se encuentra en la misma relación con los súbditos que el padre con sus hijos, y que no se diferencia de sus hijos esencialmente sino por su edad, su mayor poder y discernimiento y porque el soberano de la naturaleza y de la humanidad no se diferencian aquí de la naturaleza. Zeus es el Dios del que provienen el rayo y el trueno, el granizo y el temporal, el aguacero y la ventisca. Es el Señor, es decir, la causa humanizada, personificada, de estas manifestaciones; a través de estos fenómenos somete a la naturaleza según su voluntad y buen crite-

rio; ciertamente, es entonces, en cierta medida –sin embargo, sólo para nosotros– es un ser diferente de aquellos, pero esa diferencia se pierde en la niebla y el azul de cielo: Júpiter es y se llama el cielo, el éter, el aire; en lugar de decir "aire frío, aire húmedo", los poetas incluso dicen "frío Júpiter, húmedo Júpiter"; la diferencia se convierte en agua con cada gota de lluvia que cae del cielo sobre la tierra, se convierte en un meteorito con cada relámpago. Así, por ejemplo Plinio a veces llama al relámpago *obra* de Júpiter, a veces *parte* de Júpiter. Para los romanos también el rayo era algo sagrado, divino; lo llamaban expresamente relámpago sagrado, fuego sagrado. Así como la esencia de estos dioses, al menos originariamente, se diferenciaba muy poco de la esencia de la naturaleza, del mismo modo, su esencia se fundía con la esencia de la naturaleza y no tiene ninguna existencia como un ser personal; esto se manifiesta si abordamos más de cerca las religiones antiguas y observamos cómo ellas adoraban como dioses incluso a aquellos fenómenos naturales que a nuestros ojos no se podrían concebir o comprender como personas o como seres personales. Por ejemplo, los persas divinizaban el día y los horarios, la mañana, el mediodía, la tarde, la medianoche; los egipcios, las horas; los griegos el *kairos*, el momento propicio, el movimiento del aire, los vientos.[75] ¿Pero cómo puede ser un dios un ser cuya esencia es el viento, pasajero y transitorio? O, ¿cómo distinguir entre el dios del viento y el viento mismo? Los libros griegos y romanos de historia abundan en historias milagrosas, pero estos milagros no tienen el significado del milagro en el sentido del monoteísmo, al menos del [monoteísmo] desarrollado, sino que tienen más bien un carácter poético, ingenuo; son obra de la superstición naturalista más que la teológica, no son milagros doctrinario[s], intencionale[s][76], como los monoteístas.

En el monoteísmo la esencia de Dios –aunque originariamente no sea otra cosa que la esencia de la naturaleza extraída y separada de los sentidos, o mundo– es concebida como un ser diferente del mundo y de la naturaleza. Aquí se pierden la ingenuidad poética y la comodidad patriarcal del politeísmo. Aquí se reflexiona, y Dios es diferenciado críticamente de la naturaleza; aquí aparece un déspota en la cima del mundo, de la naturaleza, a cuya voluntad todo se acopla y amolda y que, mediante una sola orden trae el mundo a la existencia (die Welt ins gerufen). En la Biblia se

[75] [Nota del original alemán.] También los persas, aunque aquí es completamente indiferente.

[76] [Nota del original alemán.] Prescindimos aquí obviamente de los engaños de los sacerdotes.

dice que "lo que Dios dice, sucede; lo que él ordena, está allí"; "lo que él ordena, se hace". "Puede crear lo que él quiera". Desde este punto de vista, aunque no inmediatamente al comienzo, sino en el desarrollo posterior, el hombre ya tiene una idea del modo de actuar de la naturaleza diferente del divino, precisamente porque distingue entre naturaleza y Dios. Cree en efectos especiales de Dios, a los que denomina milagros, a diferencia de los naturales. Pero, no obstante, para él, desde este punto de vista, siempre que sus ideas religiosas todavía no hayan sido acotadas por el entendimiento y la incredulidad, siempre que todavía esté inmerso en una fe entera y enérgica, los efectos naturales también son efectos de Dios.

Detengámonos ahora en el ejemplo de Lutero del pan, presentado antes. Es un milagro sorprendente que Dios mantenga al hombre sin alimentos, sin pan, porque aquí el hombre está siendo mantenido de un modo milagroso; pero si el hombre se mantiene con pan, también es un efecto de Dios, un milagro, porque Dios aquí está igualmente actuando, aunque *bajo la apariencia* del pan: pues no es la fuerza del pan, sino la fuerza de Dios la que alimenta y mantiene el cuerpo. Los seres naturales son sólo larvas, sombras, detrás y debajo de las que Dios actúa. A pesar de que el hombre ya conoce aquí la diferencia entre efecto natural y efecto divino, en realidad sólo hay milagros, acciones, efectos de Dios, pues los efectos naturales son meros efectos aparentes; los efectos y las manifestaciones habituales de la naturaleza son meros efectos ocultos, *enmascarados*, de Dios; pero los milagros en sentido propio son efectos desenmascarados, desnudos, de Dios; allí Dios actúa de incógnito; aquí en su majestad divina. En síntesis, desde el punto de vista patriarcal o politeísta Dios se pierde en la naturaleza, su diferencia con la naturaleza desaparece, y también aquí, desde el punto de vista de la fe en Dios, del teísmo o monoteísmo, se pierde la naturaleza: su ser desaparece ante el ser de Dios; se le niega su propia fuerza y autonomía. Aquí Dios es lo único real, lo único activo y operante.

El mahometanismo ha expresado esta idea con toda la energía y el brillo de la fantasía oriental: por ejemplo, dice un poeta árabe: "*Todo lo que no es Dios, no es nada*", y Al-Senusi, en su "Desarrollo conceptual de la profesión de fe mahometana",[77] sostiene que: "*es imposible que exista algo que actúe autónomamente además de Dios*". Del mismo modo, en contra de los filósofos mahometanos que sostienen que Dios no está permanentemente actuando en el mundo, sino que el mundo se mantiene con la fuerza que una vez

[77] Mohamed Al Senusi (1787-1859), "Begriffsentwicklung des muhamedanischen Glaubensbekenntnisses".

Dios le dio, afirma que "nada tiene una fuerza *activa* excepto Dios; y, si el nexo causal que conocemos en el mundo nos hace creer que se trata de la autonomía del mundo, estamos equivocados, pues éste es sólo un indicio de la fuerza eficiente eterna de Dios." Pero también los filósofos de la religión mahometana han hecho valer este rechazo consecuente y estrictamente religioso hacia la actividad autónoma e independiente de la naturaleza. Los filósofos y teólogos ortodoxos árabes, los Motakhallim creían que "el mundo siempre está siendo creado y que, por lo tanto, es un milagro continuo que las cosas sean inmutables en su esencia, y que no hay ninguna conexión necesaria entre fundamento y consecuencia, causa y efecto." Estas afirmaciones son una consecuencia necesaria de la omnipotente voluntad y capacidad de hacer milagros de Dios; pues si Dios lo puede todo, no habría ninguna conexión necesaria entre fundamento y consecuencia. Estos ortodoxos árabes sostenían, partiendo correctamente del punto de vista de la teología, que "no es ninguna contradicción que algo le suceda a una cosa en contra de su naturaleza, porque aquello que solemos llamar la naturaleza de las cosas no sería más que el curso habitual de las cosas, que la voluntad de Dios podría no seguir. No sería imposible que el fuego cause frío, que se alterara la órbita terrestre en la esfera celeste, que una pulga fuera tan grande como un elefante y un elefante tan pequeño como una pulga: cada cosa podría ser de un modo diferente al que es." Sin embargo, Ritter –de cuyo escrito "Sobre nuestro conocimiento de la filosofía árabe"[78] han sido extraídos estos ejemplos– observa que éstos son aducidos únicamente para la explicación de su afirmación de que "a Dios le podría haber gustado crear un mundo diferente con un orden de la naturaleza diferente." O bien: esta idea de que todo podría ser diferente de lo que es, que no hay ninguna naturaleza necesaria de las cosas, es únicamente la consecuencia de la creencia de que Dios lo puede todo, que todo le es posible a Dios, por tanto, que ante la voluntad de Dios no existe ninguna necesidad natural.

Pero entre los cristianos hubo no sólo teólogos, sino también filósofos que no aceptaban que existiera una necesidad natural ante la voluntad de Dios, negándole a las cosas toda causalidad, toda autonomía e independencia, mas no a Dios. Pero este punto de vista, aunque sea consecuente y estrictamente religioso, contradice demasiado al entendimiento natural del hombre, a la experiencia, al sentimiento de que la naturaleza tiene un poder autónomo, y que el hombre, al menos aquel que escucha a su

[78] Carl Ritter (1779-1859), "Über unsere Kenntnis der arabischen Philosophie".

razón y experiencia, podría mantener. Por lo tanto, el hombre renuncia a la necesidad y la actividad autónomas; pero, dado que para él al mismo tiempo, el ser diferente a la naturaleza, Dios, es un ser real y actuante, tiene entonces una actividad doble: la actividad de Dios y la actividad de la naturaleza; ésta como inmediata, próxima, aquélla como mediata, lejana. Dios no produce aquí ninguna acción inmediata; no actúa sin las causas medias subordinadas que son, precisamente, los seres naturales. Se llaman causas subordinadas o segundas porque la primera causa es Dios: causas segundas o medias, precisamente por ser los medios a través de los que Dios actúa, pero no son medios en el sentido de la creencia antigua, como meros instrumentos arbitrarios e indiferentes en manos de la omnipotencia, sino medios en el sentido en el que, por ejemplo, puede llamarse al ojo el medio para la vista; medio con propia fuerza y naturaleza, medio necesario.

Pero Dios actúa y opera no sólo sin causas naturales, sino que actúa también en *la medida* de estas causas; no actúa como monarca ilimitado, absoluto, que conecta las cosas a voluntad, que convierte a una cosa en algo contrario a su naturaleza, el fuego en agua, el polvo en cereal, el cuero en oro, sino que rige sólo según las leyes de la naturaleza; rige como monarca *constitucional*. Se dice expresamente desde el punto de vista del derecho constitucional, especialmente el inglés, que el rey *sólo puede gobernar según las leyes*, y Dios, se dice desde el punto de vista del racionalismo –pues el punto de vista que ahora tenemos ante nosotros no es otra cosa que el llamado racionalismo, que, sin embargo, aquí tomamos en el sentido más amplio de la palabra– gobierna sólo según las leyes naturales. El constitucionalismo contrapone límites, tal como lo expresan los juristas constitucionales alemanes, al "mal uso de la violencia del Estado", y el racionalismo contrapone límites al mal uso de la omnipotencia y arbitrariedad divinas, es decir, a su capacidad de hacer milagros. La diferencia entre el constitucionalismo y el racionalismo en esta relación es solamente que el Dios racional o constitucional *puede* hacer milagros –pues el racionalista no le niega a Dios la capacidad de hacer milagros– pero no los hace; el monarca o soberano constitucional no sólo puede hacer un mal uso de su poder, sino que también realmente lo hace toda vez que lo quiera. El monarca absoluto gobierna y administra o, al menos interviene en la administración cada vez que lo quiere; en cambio, el monarca constitucional únicamente gobierna, pero no administra; tampoco el Dios constitucional o racional, que está en la cima, sin intervenir inmediatamente en el gobierno del mundo como el Dios absoluto.

En síntesis, así como la monarquía constitucional es una monarquía *limitada* por la democracia o por instituciones democráticas, el racionalismo es un teísmo limitado por el ateísmo o el naturalismo o cosmismo, es decir, por los elementos opuestos al teísmo. O bien: así como la monarquía constitucional es una democracia limitada o inhibida, cuyo desarrollo conduce necesariamente a una democracia más verdadera y perfecta, del mismo modo el teísmo o la fe en Dios moderna, racionalista, es un ateísmo limitado e inhibido, inconsecuente o naturalismo. Pues, ¿qué tipo de Dios es aquel que sólo actúa según las leyes naturales y cuyos efectos son sólo efectos naturales? Es sólo un dios por el nombre, pero en su contenido no se diferencia de la naturaleza; es un dios que contradice el concepto de Dios; pues sólo es Dios aquel Dios ilimitado, libre de toda ley, capaz de milagros, salvador de los hombres de toda necesidad, al menos según la fe y la imaginación religiosa. Pero un dios que, por ejemplo, me ayuda en las enfermedades únicamente con médicos y medicamentos es un dios que tampoco ayuda más ni puede más que los médicos y medicamentos, es un dios redundante, superfluo, un dios cuya existencia no me da nada que yo no tendría por la sola naturaleza y que, si lo pierdo, tampoco perdería nada. ¡No es [la opción entre] una monarquía y una monarquía absoluta! ¡Ni entre un dios y un dios absoluto como lo era el dios de la fe antigua! Un dios que obedece las leyes de la naturaleza, un dios que se acomoda al curso del mundo, tal como es el Dios de nuestros constitucionalistas y racionalistas, un dios así es un absurdo.

Clase Nº 17

Tengo que agregar algunas aclaraciones y comentarios al contenido de las últimas clases. El hombre parte de lo más próximo, lo presente, y a partir de allí hace inferencias sobre lo más lejano; lo hace tanto el ateo como el teísta. La diferencia entre el ateísmo o naturalismo, en general, la doctrina que comprende la naturaleza por sí misma o por un principio natural, y el teísmo o la doctrina que deriva la naturaleza de un ser heterogéneo, de diferente tipo, diferente de la naturaleza, radica únicamente en que el teísta parte del hombre y a partir de allí pasa a la naturaleza, infiere sobre ella, en tanto que el ateo o naturalista parte de la naturaleza y recién a partir de ella llega a los hombres. El ateo sigue un camino natural; el teísta, uno no natural. El ateo presupone a la naturaleza antes que el arte, el teísta en cambio, el arte antes que la naturaleza; deja que la naturaleza surja del arte de Dios o, lo que es lo mismo, del arte divino; el ateo deja que el fin siga al principio; hace que lo más próximo por naturaleza sea lo primero, el teísta en cambio hace del fin el comienzo, de lo último lo primero. En resumen, no considera como el ser primero al ser de la naturaleza que actúa inconscientemente, sino al ser consciente, humano, artístico; por eso comete el error que ya criticamos de dejar que lo inconsciente surja de lo consciente, en lugar de que lo consciente [surja] de lo inconsciente.

Es decir, el teísta, tal como ya vimos al examinar la prueba teleológica, al ver a la naturaleza, al mundo, como una casa, como un reloj o como cualquier otra obra artificial mecánica, infiere un artesano o un artista como su causa. Entonces convierte al arte en original de la naturaleza; son las obras humanas *según* las que él piensa a las obras naturales. De ahí la conclusión de que la causa eficiente de éstas sea un ser personal, semejante al hombre, un hacedor, un creador. Esta conclusión o prueba es, como mencionamos anteriormente, la que le [resulta] más obvia al hombre, al menos desde cierto punto de vista. Por ello es la prueba con la cual los misioneros les enseñan la fe en Dios a los pueblos incultos, y los maestros y padres cristianos a sus niños. Pero se considera a esta prueba no sólo como una de las más obvias, patentes, sino también como la más infalible, como la prueba que acredita sin duda la existencia de un dios. Dicen los creyentes que el amado Dios ya ha colocado en el pecho del niño

pequeño esta pregunta "¿quién ha creado las estrellas y quién las flores?" a fin de que se aperciba de su existencia. Pero se cuestiona si esta pregunta se plantea en los niños por sí sola o si más bien no la han planteado los padres. Hay al menos muchos pueblos e incontables personas que no se hacen la pregunta "¿de dónde venimos?", sino "¿de dónde conseguimos el alimento?, ¿de qué vivimos?". Por más que se le preguntara al groenlandés por el origen del cielo y de la tierra, no tendrían otra respuesta sino que el cielo y la tierra surgieron por sí mismos, o que no se preocupaban por eso siempre que tuvieran suficientes peces y focas. Del mismo modo, los [habitantes de] California "no tenían la menor idea acerca de un creador de la naturaleza. Si se les preguntaba si alguna vez se habían preguntado quién creó el sol, la luna, qué era lo más valioso para ellos, la *pitahayas*, contestaban siempre *Bara*, o sea, no." (Zimmermann, *Libro de viajes [Taschenbuch der Reisen]*.)

Pero, dejando esto de lado, si esta pregunta realmente se originó en el mismo fundamento y suelo del espíritu del niño, tendría sin duda un significado completamente ingenuo e infantil; un significado del que sería completamente imposible extraer alguna consecuencia teológica cristiana. El niño pregunta quién ha creado las estrellas, porque no sabe qué son las estrellas, porque no las distingue de las luces que sus padres encienden en su vivienda y que ha hecho el fabricante de velas; pregunta quién ha hecho las flores, porque no distingue las flores de las demás cosas chillonas y coloridas que ha visto en su entorno y que han sido hechas por manos humanas. Y, además, si realmente la respuesta de que el amado Dios ha hecho esto satisface la mente infantil, no se sigue de allí que sea *verdadera;* del mismo modo, no se sigue que sea verdadera, por más que satisfaga a los niños, la respuesta habitual a la pregunta de los niños sobre quién hace los regalos de Navidad y los reparte entre los pequeños cristianos, o la respuesta a la pregunta de los niños sobre el origen de su hermanita o hermanito (que los niños fueron pescados de una bella y profunda fuente). Entonces, ¿cómo se debe responder a la curiosidad de los niños? Siempre que los niños sean realmente niños, siempre que esa pregunta sea infantil, hay que dar también una respuesta infantil, pues todavía no entienden la respuesta verdadera; o, si no se quiere hacer eso, hay que responderles a los niños que recién lo van a aprender cuando sean mayores y hayan aprendido más. Pero cuando los niños son mayores, cuando ya han alcanzado la inteligencia de no creer más que los niños han sido pescados de una fuente, hay que tratar de familiarizarlos con un concepto, una concepción de la naturaleza, y lo mismo vale para los niños mayores que

consideran que el amado Dios es la causa de todas las cosas. No se debe partir del hombre o, si se parte del hombre, no hay que partir de las obras que el hombre haya producido, y cuya producción siempre presupone a la naturaleza; no del hombre como artista y artesano, sino del hombre como ser natural. Sobre todo hay que convencer al niño de la diferencia entre arte y vida, así como al hombre inculto –los pueblos incultos consideran las obras artificiales como seres vivos, los pueblos educados como teístas consideran en cambio a los seres vivos como obras artificiales y al mundo como una máquina– hay que mostrarles con ejemplos cómo se distingue un barco de un pez, una muñeca de un hombre, el reloj de un mecanismo animal o vivo. A partir de allí, hay que pasar al origen; las plantas se originan en una semilla, el animal en un óvulo, es decir, las plantas [se originan] de una materia vegetal, el animal de una animal que todavía no es un animal.

Una vez llegados al punto de haber hecho explicable a las personas la generación, la reproducción de los animales y las plantas, se puede dejar que infieran sobre lo más lejano, hacerles pensable y concebible, en base al hecho manifiesto de la reproducción, que tampoco las primeras plantas y animales han sido hechos o creados, sino que se han originado a partir de materias y causas naturales; que, en general, ninguno de los seres del mundo y de los cuerpos celestes se ha originado de un ser externo y ajeno al mundo, sino de un ser del mundo, natural. Pero si a ellos esto les resulta inconcebible e increíble, hay que responderles que si el hombre no supiera por experiencia que los niños se originan por vías naturales, consideraría tal origen igualmente increíble y entonces no dudaría que el amado Dios ha hecho a los niños, que los niños provienen directamente de Dios. De hecho, se ha considerado a la reproducción, es decir, al origen del hombre, como tan inexplicable e inconcebible como el primer origen del hombre a partir de la naturaleza y por eso se ha recurrido a Dios tanto en aquel caso como en éste.

Pero, sea concebible o no, el proceso de reproducción no deja de ser un proceso natural; más aún, no es a pesar de ser incomprensible, sino por ser incomprensible, que no deja de ser un proceso natural; pues precisamente lo más natural es lo más incomprensible para el hombre que modela todo de acuerdo consigo mismo, que no tiene ninguna idea, ninguna comprensión, de la naturaleza. Si, incluso, para el hombre es el hombre mismo una cosa incomprensible; para el avaro, lo es el generoso; para el juicioso, el desconsiderado; y para el filisteo, el genial; ¡tanto más lo es la naturaleza! Cada uno entiende lo que es igual a él, lo que está

emparentado con él. Pero el hombre sigue siendo hombre, por más que para este o aquel hombre sea inconcebible; del mismo modo la naturaleza, que no entendemos porque contradice los conceptos limitados que nos hemos hecho de ella, sigue siendo naturaleza y no algo sobrenatural. Lo sobrenatural existe únicamente en la fantasía o es sólo la naturaleza llevada por el hombre más allá de los conceptos limitados que se tiene de ella. Por tanto, ¡cuán ridículo es pretender extraer consecuencias teológicas de estas incomprensibilidades de la naturaleza o tratar de resolverlas por medio de la teología! Hasta hoy en día hay una cantidad de fenómenos de la naturaleza orgánica e inorgánica que los físicos y fisiólogos no pueden explicar. Pero, ¿de ahí se sigue que éstos no tienen sus fundamentos físicos y fisiológicos como los demás fenómenos que sí podemos explicar? ¿Acaso una parte de la naturaleza es física y la otra hiperfísica? ¿Acaso la naturaleza no es una unidad total, en todas partes?

Ahora [vayamos] a la segunda observación: la razón principal por la que el hombre deriva al mundo de Dios, de un espíritu, es que no puede explicar su propio espíritu a partir del mundo o de la naturaleza. Pues, ¿de dónde viene el espíritu?, le preguntan los teístas a los ateos: el espíritu sólo puede provenir de Dios. Esta dificultad de la derivación del espíritu a partir de la naturaleza proviene sin embargo de convertir a la naturaleza en una idea demasiado despreciable, por un lado, y al espíritu en una idea demasiado respetable, por el otro.

Si se endiosa al espíritu, desde luego que sólo puede tener un origen divino. La afirmación de que el espíritu no puede ser derivado de la naturaleza es ya la afirmación indirecta de que el espíritu es un ser no natural, un ser extra o supra-mundano, un ser divino. De hecho, el espíritu, tal como lo conciben los teístas, no es explicable por medio de la naturaleza, pues este espíritu es un producto muy tardío, un producto de la fantasía y la abstracción humanas y, por tanto, no puede derivarse de la naturaleza, al menos no inmediatamente, del mismo modo que un teniente, un profesor, un consejero de Estado, no pueden ser explicados inmediatamente por la naturaleza, aunque el hombre lo sea. Pero si no se convierte al espíritu en más seres que el que le corresponde, si no se lo convierte en un ser abstracto, separado del hombre, no parecerá inconcebible su origen natural. El espíritu se desarrolla junto con el cuerpo, los sentidos, con el hombre en general; está unido a los sentidos, a la cabeza, a los órganos corporales: ¿acaso debe derivarse el órgano corporal, por ejemplo, la cabeza, es decir, el cráneo y el cerebro, de la naturaleza, en tanto que el espíritu [que está] en la cabeza, es decir, la actividad del cerebro, de un ser de un género

completamente diferente a la naturaleza, de un ser del pensamiento y de la fantasía, de un dios? ¡Qué indecisión, qué discrepancia, qué trastorno! Del lugar del que vienen el cráneo y el cerebro también viene el espíritu; de donde viene el órgano, también viene su actividad; pues, ¿cómo separarlos uno de otro? Entonces, si el cerebro, si el cráneo, vienen de la naturaleza, son productos de ella, lo mismo el espíritu.

En nuestra lengua distinguimos entre la actividad de la cabeza como espiritual y las demás operaciones como corporales; limitamos las palabras corporalidad y sensibilidad a ciertos tipos de corporalidad y sensibilidad, con lo que, tal como mostré en mis escritos, convertimos a la actividad que se diferencia de ellos en una actividad de un género absolutamente diferente, un género espiritual, es decir, que carece absolutamente de sentidos y cuerpo; Lo mismo el espíritu, la actividad espiritual. Pero, ¿qué otra cosa es el espíritu sino la actividad mental, objetivada por la fantasía y la lengua humana y personificada como un ser?

La actividad espiritual es también corporal, un trabajo de la cabeza; se distingue de las otras actividades únicamente en que su actividad es la actividad de *otro* órgano, precisamente, de la cabeza. Pero, dado que la actividad pensante es de un tipo particular y que, justamente por ello no puede ser comparada con ninguna otra actividad; dado que los órganos que son condición de esta actividad no son objeto inmediato del sentir y de la conciencia, como es el caso de la boca para comer, que siente el vacío y la saciedad, o los ojos para ver, o las herramientas de las manos y los brazos para el trabajo manual; dado que la actividad de la cabeza es la más oculta, retirada, silenciosa e imperceptible, se ha convertido a esta actividad en un ser absolutamente incorpóreo, inorgánico, abstracto, al que se le ha dado el nombre de "espíritu". Pero como este ser le debe la existencia a la ignorancia del hombre respecto de las condiciones orgánicas de la actividad pensante, y la fantasía es la que rellena esta ignorancia, este ser, entonces, es sólo una personificación de la ignorancia y la fantasía humanas, por lo que desaparecen todas las dificultades que surgen respecto de la idea de este ser. Si el espíritu es una actividad humana y no un ser en sí, si no es sin órganos, si no es inseparable del cuerpo, sólo puede derivarse del ser de la naturaleza, pero no de Dios. Pues este Dios o este espíritu divino, del cual debe derivarse el [espíritu] humano no es otra cosa que justamente la actividad [intelectual] del cuerpo y de todos los órganos corporales derivada racionalmente, concebida y representada como un ser autónomo.

Sin duda, el espíritu es lo supremo en el hombre: es la nobleza del género humano; el rasgo que lo distingue de los animales; pero lo primero humano no es todavía lo primero natural o de la naturaleza. Por el contrario: lo supremo, lo más perfecto, es lo último, lo más tardío. Convertir al espíritu en el comienzo, en el origen, es una inversión del orden natural. Pero la vanidad humana, el amor propio y la ignorancia gustan de reconocerle al primero cualitativamente también el primer lugar temporalmente, es decir, anterior a todos los demás. El instinto humano de derivar su espíritu de Dios, es decir, de otro espíritu, de reconocerle al espíritu una existencia primordial, una preexistencia, una existencia anterior a la naturaleza, es el mismo que el instinto que alguna vez movió a los géneros nobles y en general a los pueblos antiguos que se concebían como géneros nobles respecto de otros pueblos (y que todavía hoy mueve a muchos pueblos) a identificar el comienzo de la existencia y la *historia en general* con el comienzo de *su existencia e historia*, y a atribuirse un *origen inmediatamente divino*.

Los groenlandeses, cuando se los quería disuadir de su creencia de que alguien tendría que haber creado el mundo, contestaban: "en ese caso, entonces, tiene que haberlo creado un groenlandés". Tenemos razón para encontrar ridícula a esta idea. Sin embargo, se apoya básicamente en el mismo instinto por el que un pueblo espiritual y pensante, un pueblo que es consciente del espíritu como su nobleza, le reconoce al espíritu una existencia previa al mundo, hace surgir al mundo del espíritu.

Vayamos ahora a la tercera observación. Dado que el origen de un mundo corpóreo a partir de un dios o de un ser espiritual es una imposibilidad demasiado obvia; dado que, además, un espíritu sin cuerpo es una manifiesta abstracción del hombre, algunos pensadores creyentes en Dios y filósofos de la religión del tiempo moderno abandonaron la antigua doctrina de la creación *ex nihilo* y que es la consecuencia necesaria de la idea del origen del mundo a partir del espíritu (pues, ¿de dónde toma el espíritu la materia, el material corpóreo, si no es de la nada?) haciendo de Dios mismo un ser corpóreo, material, a fin de explicar el mundo material a partir de él. En resumen, no consideraban a la divinidad como un mero espíritu o no consideraban como Dios sólo a la parte del hombre llamada espíritu, sino también a las demás partes del hombre, llamadas cuerpo; entonces pensaron a Dios como un ser consistente de carne y espíritu, al igual que el hombre real. Schelling y Franz Baader invocaron esta doctrina. Pero los creadores de esta doctrina son algunos místicos anteriores, especialmente Jakob Boehme, de profesión zapatero, nacido en 1575 en Oberlausitz y fallecido en 1624.

Este hombre, por lo demás, sumamente extraordinario, reconoce en Dios la luz o el fuego y la oscuridad, lo positivo y lo negativo, lo bueno y lo malo, lo suave y lo fuerte, el amor y el odio, en resumen: espíritu y materia, alma y cuerpo. Ahora bien, le resulta fácil, al menos aparentemente, derivar al mundo de Dios, pues supone que Dios contiene todas las fuerzas, cualidades o fenómenos de la naturaleza, tales como el calor o el frío, lo amargo y lo picante, lo duro y lo líquido. Lo llamativo aquí es que, como no hay luz sin oscuridad, no hay espíritu sin materia o naturaleza, la naturaleza de Dios presupone el espíritu de Dios, que es en primer lugar propiamente Dios, aunque luego niega este origen, en parte debido a su dependencia de la fe cristiana; por lo menos no quiere que el origen o desarrollo del espíritu a partir de la naturaleza o materia sea considerado como temporal, real, es decir, verdadero.

Sin embargo, hasta cierto punto esta doctrina es racional y concuerda con el ateísmo o naturalismo en que comienza con la naturaleza y recién a partir de allí pasa al hombre; el hombre, el espíritu que se desarrolla a partir de la naturaleza, un proceso que coincide con el proceso de la naturaleza, consiguientemente, con la experiencia; pues todos nosotros somos primero materialistas, antes de convertirnos en idealistas, todos acatamos primero al cuerpo, las necesidades y los sentidos inferiores, antes de elevarnos a las necesidades y a los sentidos espirituales: el niño se amamanta, duerme y percibe difusamente el mundo, antes de aprender a ver. Pero esta doctrina es irracional al envolver en la oscuridad mística de la teología a este proceso de desarrollo, este paso de la naturaleza, al *unir con Dios lo que contradice el concepto de un dios y unir con la naturaleza lo que contradice a la naturaleza*; pues la naturaleza es corpórea, material, sensible; pero la naturaleza divina, dado que es una parte constitutiva de Dios, no debe serlo. La naturaleza de Dios o la naturaleza divina contiene todo lo que contiene la naturaleza no divina, es decir, material, sensible; pero la naturaleza divina lo contiene de modo no sensible, inmaterial; pues Dios es o debe ser un espíritu, a pesar de su materialidad.

Por último, aquí se da también la imposibilidad, la antigua dificultad, de explicar cómo la naturaleza real, corpórea, se origina en esta naturaleza inmaterial, espiritual. Esta dificultad sólo puede superarse si ponemos en lugar de la naturaleza divina a la verdadera [naturaleza], la naturaleza, tal como es, cuando dejamos que los seres corpóreos se originen de un ser real, corpóreo y no meramente imaginado. Pero del mismo modo que la naturaleza divina contradice el concepto y el ser de la naturaleza, el Dios de Jakob Boehme contradice el concepto de la divinidad: pues un dios

que se desarrolla y eleva de la oscuridad hacia la luz, de un ser no espiritual a un espíritu, no es ningún dios; un dios es esencialmente un ser abstracto, completo, perfecto; un ser del que se descarta toda razón, toda necesidad, de un desarrollo; pues únicamente un ser natural está sujeto a un desarrollo. En efecto, este desarrollo no debe ser, como se ha dicho, temporal; pero, ¿quién puede separar el tiempo del desarrollo?

En resumen, esta doctrina es mística, es una doctrina natural que, sin embargo, debe ser al mismo tiempo una doctrina sobre Dios, por lo tanto, una doctrina llena de contradicción y confusa oscuridad; un ateísmo teísta, una negación de Dios creyente en Dios, un supranaturalismo naturalista o un naturalismo supranaturalista; por lo tanto, es una doctrina que necesita que [salgamos] del reino de la fantasía y la mística, donde se aloja y arraiga, y que avancemos hacia la luz de la realidad, y que establezcamos la naturaleza sensible, en lugar de la naturaleza no sensible; la historia real, la historia del mundo, en lugar de la historia divina; en general, la antropología en lugar de la teología. En la doctrina de Jakob Boehme tenemos de nuevo un ejemplo claro y convincente de cómo Dios es un ser derivado de la naturaleza por el hombre; la diferencia entre su doctrina y la doctrina teísta habitual es meramente que su Dios no sólo es uno de los fines, ya sea reales o imaginados de la naturaleza, es decir, en general, de los fenómenos naturales que el hombre explica como un ser espiritual que actúa según fines, sino que es un ser derivado también de los materiales, la materia de esos fines, que son de naturaleza únicamente material, corpórea.

Por lo tanto, Jakob Boehme, *diviniza no sólo al espíritu, sino también a la materia*. Así como la oración: "Dios es un espíritu" tiene como condición la oración "el espíritu es Dios o un ser divino", del mismo modo la oración "Dios no sólo es espíritu, sino también un ser corpóreo, tiene como condición la oración "*la materia, el ser corpóreo, es un ser divino*"; o, más bien, en esta última oración se encuentran el verdadero sentido y la clave de la primera oración. Pero si el Dios que es un espíritu es sólo una expresión personificada de la divinidad del espíritu, el Dios que es cuerpo, materia, no es otra cosa que la divinidad personificada, es decir, (filosóficamente expresado) la esencia y la verdad de la naturaleza o materia. De este modo, se aclara que la doctrina que nos demuestra (vordemonstriert) la divinidad de la materia en Dios es una doctrina mística, incorrecta (verkehrt), que la doctrina verdadera, racional, *la doctrina*, en la que aquella [doctrina] mística adquiere su sentido, es la doctrina atea, que considera espíritu y materia en y para sí, sin Dios.

Y si Dios es un ser material, corpóreo, como lo quieren los seguidores de Jakob Boehme, la verdadera prueba de esta corporeidad es sólo que Dios es también un objeto de nuestros *sentidos corporales*. ¿Qué es un ser corpóreo que no es objeto del cuerpo? Derivamos la corporeidad de un objeto a partir de las impresiones corporales [de ese objeto]. Esto no lo admiten obviamente los teístas materialistas; no dejan a su Dios hundirse en lo material como para ser captado y visto corporalmente; esto es para ellos demasiado profano, demasiado poco divino. Además, con este desplazamiento su existencia se desvanecería en el mundo profano y material; pues, donde comienzan los ojos y las manos, cesan los dioses. Los groenlandeses creen incluso que un viento o el mero roce de un perro podrían matar a Tornafuk, su dios más poderoso. Pero precisamente por este rechazo a la física experimental, la corporeidad del Dios de Jakob Boehme es sólo una corporeidad fantástica, imaginada.

En resumen, esta doctrina es, como todas las teológicas, una equivocación, una contradicción. Diviniza a la naturaleza, a la corporeidad, pero nuevamente deja de lado, niega, aquello que hace que esta corporeidad sea una verdadera corporeidad. Si quieren reconocer la verdad de la corporeidad, ¡abran los sentidos, reconozcan la verdad de los sentidos! Pero ellos reconocen únicamente la verdad de la fantasía, de la imaginación, el pensar místico, no sensible. Entonces todos ustedes deben reconocer que en su Dios sólo están divinizando su fantasía y su imaginación, a pesar de la materialidad y corporeidad de su Dios. Según como sea cada órgano es el objeto de dicho órgano. Si niego los sentidos, también niego el ser sensible, entonces lo que queda no es más que un ser espiritual o imaginado.

Clase Nº 18

En cuarto lugar, debo agregar lo siguiente a las observaciones de las últimas clases: he afirmado que, desde el punto de vista del racionalismo, tenemos a Dios y la naturaleza, dos seres, dos causas y modos de actuar: una inmediata, atribuida a los seres reales y naturales y una mediata, atribuida a Dios, del mismo modo que en el constitucionalismo gobiernan o compiten por el gobierno dos poderes, el pueblo y el príncipe. En cambio, en el naturalismo gobierna sólo la naturaleza y en el teísmo genuino sólo gobierna Dios. Por lo tanto, tanto el racionalismo como el constitucionalismo son sistemas [caracterizados por] la indecisión, la contradicción, la ignorancia, la falta de carácter. Pero debo observar que en la fe absoluta o en el Dios, que es monarca absoluto, y en cierta medida ya en el politeísmo –debe interpretarse sólo los historiadores y poetas romanos y griegos que vinculaban la actividad divina con la humana de modo sumamente ingenuo– también aparece esta contradicción, a saber, que, a pesar de que la actividad [la ejerce] exclusivamente Dios, se les atribuye autonomía a cosas o seres que no son divinos.

Esto vale especialmente para los occidentales y, sobre todo, los germanos, cuyos conceptos supremos son autonomía, libertad e independencia; propiedades que deben ser negadas si es que lo único autónomo es Dios. Por lo tanto, debido a su afecto innato hacia la autonomía juiciosa, el occidental suspende las consecuencias de su religión, de su fe en Dios, en tanto que el oriental, de acuerdo con su naturaleza, no le pone ningún límite a las consecuencias de la fe en Dios y, por tanto, se quita a sí mismo su libertad y entendimiento, sometiéndose incondicionalmente a la voluntad de Dios a fin de hacerle el honor de ser no sólo la primera causa, como dicen los avisados occidentales egoístas y racionalistas, sino también la *única* causa, el único ser autónomo y operante.

En la penúltima clase introduje algunos ejemplos del mahometanismo. Es cierto que también hay filósofos y teólogos mahometanos, en general, orientales, que les atribuyen autonomía a cosas externas a Dios; pero la visión opuesta es la predominante o, al menos, la característica. Por ejemplo –un pasaje que agrego a los anteriores–, el creyente ortodoxo mahometano Algazel sostiene que "Dios es la única causa eficiente en

toda la naturaleza; él hace tan posible que el fuego toque la estopa sin quemarla como que la estopa se queme sin ser tocada por el fuego. No hay ningún curso natural, ninguna ley natural; la diferencia entre los milagros y los sucesos naturales es insignificante." La teología occidental se abre camino en la mencionada contradicción, incluso en las mentes más estrictas y ortodoxas. Por cierto que esta contradicción se encuentra en la esencia de la teología, pues, si existe un dios, entonces el mundo es innecesario, y viceversa. Entonces, ¿cómo es posible que estos seres mutuamente excluyentes se toleren y se unan en sus actividades?

La actividad de Dios anula la actividad del mundo y, viceversa, la actividad del mundo [anula] la otra. Si yo lo hice, no lo hizo Dios; si Dios lo hizo, no lo hice yo: una excluye a la otra. ¿Cómo se adecua aquí la idea del medio, la idea de que Dios ha hecho esto a través de mí? La autonomía no se lleva bien con el medio. En síntesis: pretender que Dios y el mundo existan y actúen al mismo tiempo conduce a las contradicciones más absurdas, a los sofismas y trampas más ridículos, como lo ha mostrado profusamente la historia de la teología en la doctrina del llamado *Concurso Dei*, la participación activa de Dios, especialmente en las acciones libres de los hombres. Por ejemplo, Calvino, el ortodoxo, pero justamente por ello ejemplar, sostiene en su *Institution der christlichen Religion* que:

> Dado que el cristiano está convencido del modo más indudable de que nada es azaroso, sino que todo sucede según el arreglo de Dios, siempre elevará su mirada a Dios como la causa primera o más importante de las cosas, asignándole el lugar de las causas inferiores a [aquellas cosas] que lo merecen. No dudará que una providencia especial, que abarca hasta lo más mínimo, vela por él y no permite nada que no sirva a su bienestar y salvación. Por lo tanto, todo lo que sucede felizmente y según sus deseos se lo atribuirá solamente a Dios, únicamente considerará a Dios como su causa, ya sea que haya experimentado su acción benéfica a través del servicio humano o que haya recibido ayuda de criaturas inanimadas. Pues en su corazón pensará así: "verdaderamente es el Señor el que ha hecho que sus almas me sean favorables para que utilicen conmigo los instrumentos de su disposición a hacer el bien". Entonces, cuando reciba cosas buenas de los demás, [el cristiano] adorará y alabará a Dios como el creador supremo, reconociendo y honrando a los hombres como sus sirvientes, pues él se ha unido a ellos por medio de la voluntad de Dios y [Dios] le ha dispensado bienestar por medio de la mano de ellos.

Aquí vemos presentada toda la mezquindad de la teología respecto de esta cuestión. Si Dios es la causa principal o suprema o, más bien,

directamente la causa de mi bien, que los hombres me han dispensado (pues sólo la *causa præcipua* es propiamente la causa), ¿cómo he de honrar a los hombres a través de los que Dios me ha dispensado el bien y a los que me siento unido? No es su mérito; Dios los ha hecho favorables a mí, no es su propio corazón, su propio ser; Dios podría haberme ayudado a través de otros hombres, incluso malintencionados respecto de mí, o a través de otros seres no humanos, incluso podría haberme ayudado por sus propios medios. El medio es tan indiferente, superfluo, incapaz de despertar sentimientos de agradecimiento, de adoración, de amor, como la vasija con la cual me sirvo un trago de agua cuando estoy sediento. ¡Que nadie encuentre inadecuada esta comparación! Los hombres son respecto de Dios, tal como se dice en la Biblia, lo mismo que las vasijas respecto del alfarero.

Por lo tanto, en este ejemplo vemos cómo, en contradicción con su fe en Dios como causa todopoderosa, que produce todo, la teología capitula ante el sentimiento y pensamiento natural del hombre por el cual se siente unido a los seres de los que él ha recibido un beneficio, en agradecimiento, amor y honra, considerándolos también la causa de ese beneficio. Vemos cómo se contradicen Dios y naturaleza, amor a Dios y al hombre, cómo la acción de Dios y la [acción] natural y humana no se pueden unir excepto mediante sofistería. ¡*O Dios o la naturaleza*! No existe un tercero, un medio, que los una a ambos. O bien reconozcan a Dios y nieguen la naturaleza o, si no lo pueden hacer, porque tienen que admitir su existencia, porque los sentidos les imponen la existencia de la naturaleza a pesar de la fe, al menos niéguenle [a la naturaleza] toda causalidad, todo ser y digan que es una mera apariencia, una mera máscara. *O, si no,* reconozcan a la naturaleza y nieguen que exista un dios, que haya un dios detrás de ella impulsando su ser, un dios actuando a través de ella. Y si su Dios es considerado la causa verdadera o, más bien, directamente la causa del bien –pues sólo la verdadera causa es la primera causa– tampoco pueden negar que Dios sea la causa del mal que le sucede al hombre por medio de otros hombres o seres. Pero esta consecuencia niega el teísmo de modo inconsecuente.

El mismo Calvino, que considera a los hombres que hacen el bien como instrumentos de Dios, explica que es un sinsentido y una impiedad concluir, por ejemplo, que un asesino a sueldo que mata a un hombre íntegro sea un mero instrumento que lleva a cabo una determinación o voluntad de Dios, es decir que todos los delitos sucedan únicamente mediante el arreglo y la voluntad de Dios. Y, sin embargo, ésta es una

consecuencia necesaria. Si los seres reales, naturales, son sólo medios, instrumentos, de Dios, lo son, independientemente de que hagan el bien o el mal. Si ustedes niegan que el hombre haga el bien por su propia iniciativa, por su propio corazón, tienen que negar al mismo tiempo que haga el mal por su propio corazón. Si ustedes le niegan al hombre el orgullo de ser una persona que hace el bien, niéguenle también la vergüenza de ser una persona que hace el mal. Pues, para hacer el mal hace falta tanta –o más– fuerza y poder que para hacer el bien; pero toda fuerza, todo poder, es para ustedes la fuerza y el poder de Dios. ¡Qué ridículo y, al mismo tiempo, malicioso atribuirle un poder al hombre, por un lado, y negárselo, por el otro; darle lo bueno como una gracia e imputarle lo malo como culpa!

Pero ésa es la esencia de la teología. Su personificación, el teólogo, es un ángel ante Dios, y un diablo ante los hombres: le asigna lo bueno a Dios y lo malo al hombre, a la criatura, a la naturaleza. Es cierto que aquello bueno que un hombre hace no viene únicamente de su propia cuenta, no es meramente la obra de su propia voluntad, sino también el resultado de las condiciones, relaciones y circunstancias naturales y sociales en las que un hombre ha sido engendrado, concebido y formado. Pero es el egoísmo más crudo, profundo y supersticioso pensar que tales condiciones, relaciones y circunstancias y las tendencias y convicciones que se generan en mí bajo su influencia se fundamentan en las intenciones y decisiones de un dios. Así como la finalidad de la naturaleza es una expresión humana o, más bien, teológica, de la relación íntima e infinita en la que todo se encuentra en la naturaleza, del mismo modo [pensar que] la voluntad o la decisión de Dios que hace que el hombre tenga estas o aquellas tendencias, instintos, condiciones, capacidades, es un mero antropomorfismo, una expresión popular del contexto en el que cada hombre ha llegado a ser lo que es.

Éste es el único sentido racional de la idea o doctrina de que el hombre no es lo que es por su propia voluntad, sino por la voluntad o la gracia de Dios. La gracia de Dios es el azar o la necesidad personificada, el contexto personificado, en el que los hombres se desarrollan, viven y actúan. Soy lo que soy, un mero hijo del siglo XIX, una mera parte de la naturaleza tal cómo ella está constituida en este siglo: cada siglo tiene su propia enfermedad y yo no nací en este siglo por propia voluntad. Pero, con todo, así como no puedo separar mi esencia de la esencia de este siglo, no puedo concebirme como un ser independiente, ni puedo separar mi voluntad de mi existencia; independientemente de que lo

quiera o no, que quiera o no ser consciente de ello, estoy de acuerdo con esta suerte o este destino, con esta necesidad: soy miembro de esta época; soy lo que soy por naturaleza, lo que soy sin voluntad y al mismo tiempo con voluntad; es decir, no puedo querer ser esencialmente o según mi esencia otra cosa que lo que soy.

Puedo imaginar que mis condiciones indiferentes o azarosas son diferentes, puedo querer cambiarlas, pero no puedo cambiar mi esencia; mi voluntad depende de mi naturaleza, de mi esencia, pero mi naturaleza no depende de mi voluntad; mi voluntad se rige *–también sin que yo lo sepa o quiera–* por mi esencia; pero mi esencia, es decir, la constitución esencial de mi individualidad no se rige por mi voluntad por más que me esfuerce y luche por ello.

Es cierto que, si bien el hombre no puede tomar distancia de su época, puede desear: "ah... ¡ojalá hubiera nacido en Atenas en la época de Fidias y Pericles!". Pero este tipo de deseos no es más que una fantasía; incluso estos deseos están determinados por la época en la que uno ha nacido y ha sido formado, están determinados por cómo soy yo esencialmente y porque yo mismo no cambio a través de este fantasioso viaje a lugares y tiempos extraños. Pues únicamente en una época en la que la antigua vida de Atenas tiene sentido e inteligibilidad y únicamente para una persona cuya propia naturaleza se siente atraída hacia aquella vida puede dar lugar a ese deseo. Y por más que me traslade en pensamientos hacia Atenas, no podré salirme de mi siglo, de mi naturaleza, pues sería imposible; pienso en esta Atenas según mi cabeza, sólo según el sentido de mi siglo; sólo es una imagen de mi propio ser, pues cada época piensa el pasado según su propia medida. En resumen: el hombre es aquello que es, esencialmente, también con voluntad; no puede escindirse de su esencia; hasta los deseos de su fantasía que van más allá están determinados por ella, siempre vuelven sobre ella, por más que parezca que se hayan alejado, así como vuelve a la tierra la piedra que ha sido arrojada hacia arriba.

Entonces, por más que soy lo que soy en virtud de mi autonomía (Selbstätigkeit), trabajo y empeño voluntarioso, y que he llegado a ser sólo en relación con estos hombres, este pueblo, este lugar, este siglo, esta naturaleza, el contenido de mi biografía sólo se constituye según estos entornos, vínculos y circunstancias. Éste es el único sentido racional que subyace a la idea de que el hombre no es lo que es y lo que tiene por su propio mérito o por su propia fuerza, sino gracias a Dios. Pero así como lo bueno no corre por mi cuenta, del mismo modo lo malo: que

yo tenga tales defectos, tales debilidades, no es mi culpa, al menos no solamente la mía, también es la culpa de los vínculos [sociales], de las personas con las que estoy en contacto desde el comienzo, es la culpa del tiempo en que nací y me he desarrollado.

Como cada siglo tiene sus propias enfermedades, también tiene sus vicios dominantes, es decir, las tendencias dominantes hacia esto o aquello que no es malo en sí mismo, sino en exceso, o por reprimir otras tendencias o instintos. A causa de ello, de ningún modo se anula la libertad del hombre, al menos la racional, la basada en la naturaleza, la libertad que se expresa y se mantiene como autonomía, laboriosidad, ejercitación, formación, autodominio, esfuerzo, empeño; pues el siglo, las circunstancias y relaciones, las condiciones naturales en los que he nacido no son dioses ni seres omnipotentes. Más bien la naturaleza deja al hombre solo, no lo ayuda si él no se ayuda a sí mismo, lo deja ahogarse si no sabe nadar; pero un dios no me deja hundirme en el agua si no puedo mantenerme a flote por mi propia fuerza y habilidad. Ya los antiguos tenían el refrán: "Si Dios lo quiere, puedes flotar sobre un junco".

Incluso el animal que tiene que buscarse sus propios alimentos, lo tiene que pasar muy duro, tiene que utilizar todas las fuerzas de las que dispone hasta encontrar su comida; ¡cómo se tortura la oruga hasta encontrar la hoja apta para ella, o el pájaro hasta atrapar un insecto u otro pájaro! Pero un dios dispensa al hombre e incluso a los animales de la autonomía; pues él se ocupa de ellos: él es lo activo, mientras que ellos son lo pasivo, lo receptivo. Así los cuervos le trajeron a Elías a pedido del señor "pan y carne de la mañana y de la tarde". Pero, ¿quién le suministró al cuervo la comida? Dios, "quien da su alimento al ganado", tal como se dice en [el libro de] los Salmos y en Job: "a los pequeños cuervos que lo llaman". Si bien la libertad racional, la independencia y autonomía humana e individual en general riman con la naturaleza, no [lo hacen] con un dios omnipotente, omnisciente y providente intencional de todo. Las incontables contradicciones, dificultades y sofismas descorazonadores y desconcertantes provocados en la teología con su Dios como único o principal ser actuante que no puede armonizarse con la autonomía y actividad independiente de las criaturas, desaparecen o, al menos, se vuelven resolubles cuando se coloca a la naturaleza en lugar de Dios.

Así como los teístas le echan la culpa al hombre del mal moral, del mal, y derivan el bien únicamente de Dios, del mismo modo, también le echan la culpa a la materia o a la necesidad inevitable de la naturaleza

del mal físico, el mal en la naturaleza, en parte directamente, en parte indirectamente, en parte expresamente, en parte tácitamente. Si este mal no existiera, tampoco existiría este bien, dicen. Si el hombre no pasara hambre, tampoco tendría el disfrute y la apetencia de comer; si no se pudiera romper la pierna, no tendría huesos y por consiguiente no podría caminar, si no sintiera dolor al lastimarse, no tendría ningún motivo para cuidarse; por eso las heridas superficiales son mucho más dolorosas que las profundas. De allí que sea una necedad –dicen– que el ateo alegue los males, padecimientos y dolores de la vida como prueba en contra de un creador bondadoso, sabio y omnipotente. Sin duda, también es totalmente cierto que, si no existiera este o aquel mal, tampoco podría existir este o aquel bien, pero esta necesidad vale sólo para la naturaleza, no para Dios. Dios, según piensa el teísta, es sólo bienaventuranza sin desdicha, perfección sin imperfección. Pero también se vincula *necesariamente* con la idea de Dios que pudo crear el mundo sin sufrimientos ni necesidades, el bien sin el mal.

Por lo tanto, el cristiano cree en un mundo futuro en el que aquello realmente se hace realidad y se anula lo que el ateo introduce como prueba de que el mundo no tiene un origen divino. Los antiguos cristianos ya tenían este mundo en el paraíso. Si Adán se hubiera quedado en el estado de inocencia, de perfección, con el que salió de las manos de Dios, su cuerpo hubiera sido indestructible e invulnerable, la naturaleza en general hubiera estado protegida de todos los males y necesidades que la aquejan ahora. Todas las razones con las que los teístas justifican los males del mundo (es decir, en este caso, [el fundamento] natural, no el social) sólo valen si se supone a la naturaleza como la razón de la existencia de las cosas, a la naturaleza como primera causa, y no si se supone a un dios como creador del mundo. Por consiguiente, todas las teodiceas y justificaciones de Dios, de hecho se basan, sea consciente o inconscientemente, en la naturaleza como algo independiente; la actividad de Dios, su omnipotencia, está limitada por la esencia y la acción de la naturaleza; la libertad de Dios, que podría haber creado el mundo de un modo completamente diferente, está limitada por la idea de la necesidad, que sólo proviene de la naturaleza y sólo se aplica a ella.

Esto aparece especialmente en las ideas dominantes sobre la providencia. Por ejemplo, en 1846 el arzobispo de París dictó una carta en la que exhortaba a los creyentes a la oración, *"para que no intervenga ninguna influencia ajena que obstaculice las benignas intenciones de Dios en la elección del Papa"*. O, también, en enero de 1849 el rey de Prusia dictó

una instrucción militar en la que sostenía que: "el año pasado, cuando *sin la ayuda de Dios* Prusia hubiera sucumbido a la corrupción y la alta traición, mi ejército ha conservado y renovado su antiguo renombre". Pero, ¡qué débil es un ser cuyas intenciones bondadosas pueden ser resistidas por influencias ajenas! ¿Qué tipo de ayuda divina es que no puede tener éxito sin bayonetas ni metrallas? ¿Qué tipo de omnipotencia es que necesita apoyarse en fuerzas militares? ¿Qué tipo de Dios es que comparte su renombre con la armada prusiana? O bien hay que atribuirle el honor sólo a Dios, tal como hacían los teístas y cristianos antiguos que creían que Dios podía ayudar sin bayonetas o metrallas y que se podía derrotar al enemigo con el solo rezo, es decir, [creían en] el poder de la religión o, lo que es lo mismo, en la omnipotencia del poder divino; o, si no, hay que atribuirle el honor de meramente haber ayudado a las fuerzas y medios brutos, materiales.

Vemos en estos ejemplos (que, además, podrían multiplicarse al infinito), cuán ateos son los creyentes modernos, en especial, cómo niegan y desprecian a su Dios: mientras con la boca le hacen elogios, le adjudican a la materia, al mundo, al hombre, una fuerza y actividad independiente y autónoma, y le otorgan a su Dios el mero papel de un observador o inspector ocioso, a lo sumo el papel de un colaborador o ayudante, en casos muy extremos. Ya la expresión habitual: la ayuda de Dios, el sostén de Dios, caracterizan esta ambigüedad horrible entre Dios y naturaleza; pues aquel que me ayuda, que me sostiene, no me priva de mi actividad, sólo se hace cargo de la parte más pesada del trabajo. Pero, ¡que idea indigna que uno se figure un dios [para], al menos según los hechos negarle la omnipotencia, hacerle compartir su poder con la naturaleza y el hombre, y luego recurrir a él para pedir protección! Si unos ojos velan por mí, ¿para qué necesito yo tener ojos, para contemplarme a mí mismo? Si Dios me cuida, ¿por qué tengo que cuidarme yo mismo? Si existe un ser bondadoso y, al mismo tiempo, todopoderoso, ¿por qué debería [afectarme] el poder limitado de los medios y las fuerzas naturales?

Sin embargo, no critiquemos a los occidentales por no llevar su fe religiosa hasta sus consecuencias prácticas, por seguir arbitrariamente las consecuencias de su fe, por negar su fe en la realidad, en la praxis; pues le debemos a esta inconsecuencia, a esta desconfianza práctica, a este ateísmo y egoísmo instintivo, todos los adelantos, todos los descubrimientos por los que los cristianos se diferencian de los mahometanos; los occidentales en general de los orientales. Pues aquel que se basa en la

omnipotencia de Dios y cree que todo lo que sucede y existe, sucede y existe por la voluntad de Dios, nunca pensará en los medios que puedan aliviar ni el mal del mundo ni los males naturales (siempre que sean eliminables, ya que la muerte no puede remediarse) ni los males sociales. Calvino afirma en el texto ya citado varias veces que "la divinidad le indica a cada uno su lugar y su posición. Por eso, Salomón mediante el proverbio 'las suertes se echan en el seno, mas es Jehová quien toma la decisión' exhorta a los pobres a tener paciencia,[79] pues aquellos que no están contentos con su suerte buscan desprenderse de una carga que Dios les ha impuesto. Otro profeta, el autor de los *Salmos*, critica también a los ateos que le atribuyen a la habilidad humana o a la suerte [la causa de] que algunos obtengan puestos honorables mientras otros permanecen en la oscuridad." Ésta es una consecuencia necesaria de la fe en Dios, en la providencia, donde esta fe no es meramente teórica, incrédula, sino verdadera y práctica.

Algunos Padres de la Iglesia consideraban incluso que cortarse la barba era una crítica atea de la obra de Dios. ¡Totalmente correcto! La barba le debe su existencia a la voluntad y la intención de Dios, que se extienden incluso hasta lo más pequeño. Si quiero cortarme la barba, expreso mi desagrado; indirectamente estoy criticando al creador de la barba, me rebelo contra su voluntad, pues Dios dijo "¡Sea la barba!", y la hizo crecer, en tanto que yo digo "¡que no sea la barba!" al querer cortármela. Dejar que todo quede como está es la consecuencia necesaria de la creencia de que un dios gobierna el mundo, de que todo sucede y existe por la voluntad de Dios. Cada cambio arbitrario del orden existente de las cosas es una revolución atentatoria. Del mismo modo que en un estado de monarquía absoluta el gobierno no le deja hacer nada al pueblo y se apropia de toda actividad política, en la religión Dios, siempre que sea un ser absoluto e ilimitado, no le deja nada al hombre. Dice Lutero en su *Exégesis del Predicador Salomón*, "Por lo tanto, la mejor y suprema sabiduría es *someter y encomendar todo a Dios ... dejar a Dios reinar y gobernar*; todo lo que sucede injustamente o que lastima a los piadosos, hay que encomendárselo a aquel que finalmente juzgará todo exacta y justamente. Consiguientemente, si quieres tener alegría, paz y días felices, espera a que haya un dios para ti." Pero, tal como se ha dicho, los cristianos, por fortuna suya y nuestra, de acuerdo con el espíritu y carácter de Occidente, especialmente del [ámbito] germano, han hecho

---

[79] *Proverbios* 16, 33.

valer la *actividad autónoma humana* en contra de las consecuencias de sus doctrinas e ideas religiosas provenientes del Levante. Al hacerlo, es cierto que también convirtieron a su religión y su teología (que defienden, al menos teóricamente, hasta el día de hoy) en un tejido de las más ridículas contradicciones, indecisiones y sofismas, en una insoportable y apática mezcla de fe e incredulidad, de teísmo y ateísmo.

Clase Nº 19

Los habitantes de Kamchatka tienen un dios supremo, según nos relatan los viajeros teístas, al que llaman Kutka y que consideran creador del cielo y de la tierra. Todo habría sido creado y generado por él. Sin embargo, se consideran mucho más inteligentes que Dios y no consideran a nadie más insensato y tonto que Kutka. Si él, dicen, fuera inteligente y racional, habría creado al mundo mucho mejor; no habría colocado tantas montañas y rocas intransitables ni tantos ríos correntosos o vientos huracanados. Por tanto, cuando suben o descienden de una montaña alta en invierno, no pueden reprimirse de increpar terriblemente a Kutka. "Nos horrorizamos fácilmente", observa un escritor racionalista, "por tales disparates". Pero a mí no me horroriza en absoluto; más bien, me sorprende que los cristianos se conozcan tan poco a sí mismos que no se dan cuenta de que no se diferencian esencialmente de los [habitantes de] Kamchatka. Únicamente se diferencian en que no expresan su enojo por la desconsideración (Rohheit) y brutalidad de la naturaleza con insultos, como lo hacen los [habitantes de] Kamchatka, sino con hechos.

Los cristianos aplanan las montañas o, por lo menos, hacen pasos transitables y cómodos sobre ella; colocan diques en los ríos correntosos o los desvían; en resumen, siempre que pueden modifican la naturaleza según su sentido (sinn), su conveniencia. Pero cada uno de esos actos expresa una crítica a la naturaleza: no corro ninguna montaña si no me molestó su presencia antes, si no la detesté antes, si no la insulté antes; al moverla, transformo mi insulto en una acción. En contra de vientos huracanados persistentes, que los [habitantes de] Kamchatka ven como razones para increpar a su creador, los cristianos todavía no han encontrado ningún remedio directo, ya que en general el reino de los vientos es el menos conocido y dominado; pero los cristianos utilizan otros métodos que la civilización les ha dado para protegerse de los rigores del clima. Dice la Biblia: "Quédate en esta tierra y tendrás alimento suficiente". Pero, de todos modos, los cristianos viajan (desde luego, siempre que "la Providencia" les haya dado los medios) a balnearios o a países donde encuentren un clima mejor y más apto. Pero, si yo abandono un lugar, es porque de hecho lo maldigo, lo detesto. Pienso o, más bien, digo: hay aquí un clima detesta-

ble, aquí no lo soporto más, aquí me muero, entonces... ¡me voy! Pero si el cristiano abandona su patria, sea por un tiempo o para siempre, en la práctica está negando su fe en la providencia divina; pues ella es la que lo ha puesto en este lugar, porque ella, a pesar de, o, precisamente debido a este clima desagradable e insalubre para el cuerpo, lo ha considerado el adecuado y entonces, lo ha decidido así. Pues la providencia alcanza más allá de lo especial e individual. Una providencia tal como la conciben los racionalistas teístas, que sólo abarca el género, lo general, las leyes naturales generales, no es una providencia más que por su nombre.

Por lo tanto, si abandono este lugar donde la providencia me ha colocado, si corro esta montaña que evidentemente ha sido hecha tan alta y colocada precisamente en este lugar con toda intención; si coloco un dique en este río correntoso que es evidente que ha obtenido su fuerza por la voluntad y el poder de Dios, estoy negando, renegando, por medio de mi actividad práctica mi teoría y concepción religiosas, a saber, que es bueno todo lo que Dios hace; que todo lo que Dios hace es sabio, irreprochable, inmejorable; pues Dios no sólo ha creado todo *grosso modo* y en general, sino hasta en los detalles. Entonces, ¿cómo voy a hacer un cambio importante si las intenciones divinas someten las intenciones humanas; cómo voy a oponerme al poder de Dios que se manifiesta en la corriente de este río, en la altura de esta montaña, el poder humano? No puedo hacerlo si quiero confirmar mi fe mediante mis actos. Relata Heródoto que cuando los [habitantes de] Cnidos querían excavar un tramo de tierra para hacer de su territorio una isla perfecta, la Pitia se los impidió con las siguientes palabras:

"No fortifiquéis el Istmo ni lo excavéis;
De haberlo querido, Zeus habría hecho una isla".

Y –tal como relata Tácito en sus *Anales*– cuando se les propuso a los romanos que excavaran los afluentes del Tíber a fin de evitar inundaciones, los reatinos se opusieron con las palabras "la naturaleza (que aquí, obviamente, significa Dios) hizo lo mejor en pro del interés humano al determinar las desembocaduras de los ríos, su curso, su origen y su fin.

Todos los recursos de la civilización, todos los descubrimientos que ha hecho el hombre para protegerse de la brutalidad de la naturaleza, como por ejemplo, los pararrayos, han sido condenados por los creyentes religiosos consecuentes como intromisiones en el gobierno divino y, todavía hoy (¿quién lo diría?), en nuestro tiempo. Cuando se descubrió el sulfuro de éter y se lo aplicó como remedio anestésico, los teólogos de una universidad protestante, la universidad de Erlangen, se opusieron a

su uso en partos difíciles, basándose en que la Biblia dice "Parirás con dolor", es decir que el parir con dolor es una prescripción explícita, una decisión voluntaria de Dios. ¡La fe teológica vuelve al hombre tan tonto y diabólico!

Pero volvamos de los teólogos y las universidades protestantes a los [habitantes del] Kamchatka, que tienen mucha más razón, pues están en lo cierto al considerar como un ser aturdido y estúpido al creador de montañas empinadas, inaccesibles para la cultura humana, de ríos correntosos que destruyen ciudades y campiñas, de vientos huracanados. Pues la naturaleza es ciega y no tiene entendimiento: es lo que es y hace lo que hace necesariamente, sin intención, conocimiento y voluntad; o (si el hombre, como corresponde, se considera como perteneciente a la naturaleza, como un ser natural, una criatura natural) su único intelecto es el intelecto humano. El hombre es el que coloca el sello de la conciencia y la razón a través de sus regulaciones y creaciones; es el hombre el que poco a poco, con el paso del tiempo, ha ido transformando a la tierra en un habitáculo racional, a su medida, y que alguna vez transformará en un habitáculo todavía más humano y racional de lo que es ahora. La cultura humana incluso ha modificado el clima. ¿Cómo es Alemania ahora y cómo era una vez, todavía en la época del César? ¿Cómo se armonizan estos cambios tan violentos que el hombre ha hecho con la creencia en una providencia sobrenatural y divina, que ha hecho todo y de la que se dice: "Dios vio lo que había hecho y vio que era bueno"?

En quinto lugar, tengo que decir algunas palabras para aclarar una afirmación mía. He dicho que se ha intentado probar la providencia a través de algunos fenómenos naturales que ayudan a evitar o prevenir las consecuencias de un mal natural existente o necesario. Se han encontrado pruebas de una providencia particular en las armas de los animales con las que se protegen de sus enemigos, y en las defensas de los órganos de los cuerpos de humanos y animales. Así, "con las pestañas el ojo se protege de las materias nocivas que están en el aire; con las cejas, del sudor que corre de la frente; con las cavidades óseas de los ojos, con el párpado, que los cubre completamente de las heridas." Pero, ¿por qué el ojo no está protegido contra las consecuencias nocivas de un puñetazo, de una pedrada o de otros elementos que pueden dañar la vista o el ojo? Porque el ser que ha construido el ojo no es un ser omnipotente y omnisciente, no es Dios. Si el ojo hubiera sido creado por un ojo que viera todo y por una mano que pudiera todo, entonces el ojo también estaría protegido contra *todo tipo* de peligro. Pero el ser que ha creado el ojo no ha pensado

en la pedrada, en el puñetazo ni en incontables otros peligros, porque la naturaleza en general no piensa y consecuentemente tampoco conoce de antemano como un dios los peligros que un órgano o un ser podría enfrentar. Cada ser, cada órgano está protegido contra ciertos peligros, ciertos efectos, y esta protección *es lo mismo que el carácter particular* de ese ser, de ese órgano; es lo mismo que su existencia, de modo que sin esa protección directamente no podría existir. Lo que alguna vez debe existir, debe tener los medios para su existencia, lo que alguna vez debe y quiere vivir, tiene que estar en condiciones de afirmar su vida, de defenderla de ataques enemigos. La vida es una lucha, una guerra; por lo tanto, unidas a la vida están *las armas* como medio de conservación de la vida.

Consecuentemente, es tonto enfatizar las armas, los medios de protección, como algo especial, considerándolas pruebas de una providencia. Si la vida es necesaria, también lo son los medios de conservación de la vida. Si hay guerra, también están las armas: no hay guerra sin armas. Entonces si uno quiere asombrarse de los medios de protección de un órgano o de un animal, tiene que sorprenderse de la existencia de ese órgano, de ese animal. Pero todos esos medios de protección son de naturaleza *limitada* y son lo mismo que la condición de un órgano, de un ser; pero debido precisamente a esta unión con la naturaleza de un ser o de un órgano, no constituyen pruebas de un ser creador intencionado y arbitrario, y debido a esta limitación no son pruebas de un dios omnipotente y omnisciente; pues un dios protege a un ser o un órgano de todos los peligros posibles. Cada ser ha llegado a su existencia bajo condiciones que no contenían nada más que lo suficiente para la generación de este ser; cada ser busca afirmarse, busca mantenerse, *lo mejor que sus fuerzas le permitan, lo mejor que su naturaleza limitada le permita*: cada ser tiene un instinto de preservación. De este instinto de preservación, que es idéntico a la naturaleza individual de un órgano o de un ser, provienen las armas, los medios de protección de los animales y órganos, y no de un ser omnipotente y omnisciente.

Finalmente, debo mencionar una objeción que los teístas alegaron en contra de los ateos o naturalistas, a saber, que el modo en que hacían surgir a los hombres y animales de la naturaleza sin Dios no era, por cierto, suficiente. Si la naturaleza alguna vez produjo animales y hombres a través de una generación originaria, sin animales u hombres previamente dados, ¿por qué esto ya no sucede más? Contesto: porque todo en la naturaleza tiene su tiempo, porque la naturaleza sólo puede una cosa cuando están dadas las condiciones necesarias para ello; entonces, cuando una vez sucedió lo que ya no sucede más, es porque entonces tenían que estar

dadas condiciones que ahora faltan. Pero puede venir una época en que la naturaleza haga lo mismo, en que perezcan las antiguas variedades de animales y de humanos, y surjan nuevos géneros. La pregunta de por qué esto no sucede ahora, me parece que es como si uno preguntara por qué el árbol sólo produce sus frutos en otoño y sus flores en primavera; ¿no podría producir constantemente flores y frutos? O, ¿por qué este animal entra en celo en este momento determinado? ¿No podría estar siempre en celo o preñado?

¡*Sit venia verbo*! La individualidad, la unicidad, es la sal de la tierra, la sal de la naturaleza; sólo la individualidad es el principio de generación y producción; sólo las condiciones y relaciones terrestres totalmente individuales, las revoluciones geológicas como no hubo nunca más, produjeron los seres orgánicos, al menos aquellos tal como se encuentran en la tierra desde la última gran era geológica. Tampoco el hombre o el espíritu humano producen constantemente y sin cesar obras originales. ¡De ningún modo! Una única etapa en la vida humana es la más feliz, la más propicia, siempre hay sucesos en la vida, momentos y condiciones que luego no vuelven a darse, que no se repiten, al menos no en su frescura original, es sólo en tales momentos que [el hombre] produce obras originales; la mayoría de las veces sólo se repite a sí mismo, se reproduce por medio de la generación común y habitual de sus creaciones originales.[80]

Con esta observación concluyo el capítulo sobre la naturaleza. Con ello he completado la primera parte de mi trabajo, que era probar que el hombre no debe derivar su origen del cielo, sino de la tierra; no de Dios, sino de la naturaleza; que el hombre deber comenzar su vida y su pensamiento con la naturaleza; que la naturaleza no es ningún efecto de un ser diferente a ella, sino, tal como dicen los filósofos, causa de sí misma; que ella no es una criatura, fabricada o creada de la nada, sino un ser autónomo, sólo comprensible a partir de sí mismo; que el surgimiento de los seres orgánicos, el surgimiento de la tierra, el surgimiento del mismo sol, si los pensamos como generados, siempre son un proceso natural; que nosotros, para hacer que tal generación sea comprensible e inteligible, no tenemos que partir del hombre, del artista, del artesano, del pensador que ha construido el mundo a partir de sus pensamientos, sino de la naturaleza, tal como los pueblos antiguos que, de acuerdo con su correcto instinto natural hicieron en su doctrina religiosa y filosófica del origen

---

[80] [Nota del editor del original alemán.]: la explicación naturalista correcta sobre el origen y la adaptación del ser vivo a la que Feuerbach se refiere aquí (1848) fue dada y fundamentada extensamente por Darwin en 1859. Véase Darwin, *El origen de las especies*.

del mundo un proceso natural, el proceso de generación, como arquetipo y principio creador del mundo; que todo en la naturaleza se originó de un ser natural semejante a ella, emparentado material o esencialmente, del mismo modo que las plantas [se originaron] de semillas, el animal de animales, el hombre de humanos; en resumen, que la naturaleza no se deriva de un espíritu, no puede ser explicada apelando a un dios, porque todos los atributos de Dios que no son manifiestamente humanos, sólo pueden extraerse y derivarse de la naturaleza.

Pero así como es tan obvio por sí mismo que el ser sensible, corpóreo, natural, no puede derivarse de un ser espiritual, es decir, abstracto, del mismo modo hay algo en nosotros que nos hace creer que tal derivación es posible e incluso natural, necesaria; algo que hace que nos resistamos a pensar al ser natural, sensible, corpóreo, como un ser primero, primigenio, insuperable; algo que también ha dado lugar a la creencia o la idea de que el mundo, la naturaleza, es un producto del espíritu e, incluso, que ha surgido de la nada. Pero ya he respondido y explicado esta objeción al mostrar que el hombre deriva lo general de lo sensible, lo cual presupone a lo sensible como fundamento. Por lo tanto, es la facultad de abstracción humana unida a la imaginación (pues es sólo a través de la imaginación que el hombre objetiva los conceptos abstractos, generales, y los piensa como esencias, como ideas), que determinan lo sensible, que van más allá de lo sensible, derivando el mundo corpóreo, sensible, de un ser no sensible y abstracto.

Pero es tonto convertir esta necesidad subjetiva, humana, en una necesidad objetiva: [suponer que], porque el hombre se eleva de lo sensible a lo suprasensorial, es decir, al pensamiento, a lo abstracto, a lo general, desciende de lo general, abstracto, a lo concreto, haciendo que éste se derive de aquél y dejando que sea realmente, es decir, *in natura*, que éste se genere de aquél. Es obvio que esto está al revés porque uno, para poder hacer que lo corpóreo y material sea generado del espíritu, tiene que recurrir a la idea hueca y fantástica de una creación *ex nihilo*. Pero si yo digo: el mundo ha sido creado de la nada, no estoy diciendo nada; es esta nada una mera excusa por la que esquivo la pregunta: ¿de dónde ha tomado el espíritu los tejidos materiales y corpóreos del mundo? Esta nada, por más que alguna vez haya sido un artículo de fe tan sagrado como la existencia de Dios, no es otra cosa que uno de los artificios y trucos clericales que han atontado/enceguecido (betören) a la humanidad. Y se esquiva esta nada colocando a Dios en su lugar, tal como han hecho Jakob Boehme y Hegel, y decir, en lugar de "Dios creó el mundo de la nada", lo creó *a partir*

de sí mismo, en tanto materia espiritual. Así doy un paso hacia delante, tal como mostré anteriormente; pues, ¿cómo sale la materia real de la materia espiritual o, en general, de Dios? Por más artificios y trucos teológicos y especulativos que se puedan pergeñar para poder derivar el mundo de un dios, sigue siendo cierto que aquello que hace que el mundo sea mundo, que lo sensible sea sensible, que la materia sea materia, es algo que ya no puede deducirse ni transmitirse más teológica y filosóficamente, algo no que no puede ser derivado, sino que existe, simplemente, y que sólo puede explicarse y ser inteligible por y a través de sí mismo.

Con esto he terminado la primera parte de mi tarea. Paso ahora a la segunda y última parte de mi tarea, que es mostrar que el Dios que no se diferencia de la naturaleza no es otra cosa que el propio ser del hombre, del mismo modo que traté de mostrar en la primera parte que el Dios que no se diferencia del hombre no es otra cosa que la naturaleza o la esencia de la naturaleza. En otras palabras, en la primera parte traté de mostrar que la esencia de la religión natural es la naturaleza, que en la naturaleza y en la religión natural no se manifiesta y presenta otra cosa que la naturaleza misma; ahora trataré de mostrar que en la religión espiritual no se expresa y manifiesta otra cosa que la esencia del espíritu humano. Ya en las primeras clases expliqué que en estas lecciones prescindo de las diferencias menores entre religiones y que reduzco la religión a dos grandes polos opuestos: religión natural y religión humana o espiritual. Ahora paso de la esencia de la religión natural o paganismo a la esencia del cristianismo.

Pero antes de empezar, tenemos que señalar, aunque sea brevemente, los pasos intermedios, las razones, que separan al hombre de la naturaleza, que retrotraen al hombre a sí mismo, que hacen que el hombre no busque su salvación fuera de sí mismo, sino en sí mismo. Sin embargo, tendré que desarrollar momentos que conciernen tanto a la religión espiritual como a la natural, es decir, a la religión en general, y que tienen gran importancia para captar la esencia de la religión y que recién ahora podrán explicarse, al menos completamente, de acuerdo con el proceder en pasos al que se somete el hombre en el lenguaje y el pensar.

La naturaleza es el primer objeto de la religión; pero cuando se la adora religiosamente, para el hombre ya no es objeto como naturaleza tal como se nos da, sino como un ser semejante al humano o, más bien, [como un ser] humano. El hombre adora el sol desde el punto de vista de la religión natural, porque ve que todo depende de él, que ninguna criatura, ningún animal, ningún humano, puede vivir sin él. Pero no lo veneraría religiosamente, no lo adoraría, si no se representara al sol como

un ser que se mueve en el cielo por propia voluntad, como [lo hace] el hombre; si no pensara que los efectos del sol son dones voluntarios que el sol le regala a la tierra por pura bondad. Si el hombre concibiera a la naturaleza del modo en que ella es, con los ojos con los que la miramos, cesaría toda razón para una adoración religiosa. El sentimiento que mueve al hombre a la adoración de un objeto presupone que el objeto de tal adoración no es insensible, es decir, que tiene sentimientos, que tiene un corazón y, más aún, un corazón humano, sensible a los asuntos humanos. Los griegos hacían sacrificios para los vientos durante la guerra persa, porque los veían como sus compañeros de lucha, como sus camaradas en contra de los persas. Los atenienses adoraban especialmente a Boreas, el viento del norte, suplicándole su auxilio; pero, tal como relata Heródoto, lo consideraban un ser amigo, incluso emparentado con ellos, pues tenía como esposa a la hija de su rey Erechteus.

Pero, ¿qué es entonces lo que convierte a un objeto natural en un ser humano? La fantasía, la imaginación. Ésta es la que nos representa a un ser como otro diferente de lo que es en realidad; ella es la que hace que la naturaleza aparezca al hombre con aquella luz cegadora que hechiza o cautiva el entendimiento y para la que la lengua humana ha inventado la siguiente expresión: divinidad, divino, Dios. Entonces, ella es la que crea dioses para los hombres. Ya he dicho que la palabra Dios, divinidad, originariamente es sólo un nombre genérico, aunque no un nombre propio; que la palabra "Dios" originariamente no expresa ningún sujeto, sino sólo un predicado, es decir, ningún ser, sino una propiedad, que se adecua o es aplicable a aquel objeto que se le aparece al hombre en la luz de la fantasía como un ser divino, que produce en el hombre una impresión divina, por así decirlo.

Por tanto, cualquier objeto puede convertirse en un dios o, lo que es lo mismo, en objeto de adoración religiosa. Digo que un dios y un objeto de la adoración religiosa son lo mismo, pues no hay ninguna otra característica de la divinidad que la adoración religiosa: un dios es lo que es adorado religiosamente. Pero un objeto es adorado religiosamente sólo en tanto es un objeto de la fantasía o de la imaginación.

Clase Nº 20

No sólo cualquier objeto puede ser adorado como un dios, sino que realmente es adorado como Dios o, lo que es lo mismo, religiosamente. Este punto de vista, por el que el hombre convierte en Dios a cualquier objeto o cosa, sea artificial o natural, producto de la naturaleza o del hombre, se denomina *fetichismo*. Por ejemplo, los negros de Sierra Leona toman por dioses a cuernos, tenazas de cangrejo, uñas, guijarros, conchas de caracol, cabezas de aves y raíces, llevándolos al cuello en una bolsa con perlas de vidrio y otros adornos (Bastholm, *op. cit.*) Los otahitianos adoraban las banderas y los banderines de los barcos europeos; los malgaches tomaban instrumentos matemáticos por dioses; los ostiacos manifestaban adoración religiosa por un reloj de Nurenberg con forma de oso (Meiners, *op. cit.*) Pero, ¿cuál es la razón por la que los humanos convierten en dioses a conchas de caracol, tenazas de cangrejos, banderas y banderines? La fantasía, la imaginación, que es tanto más poderosa cuanto mayor es la ignorancia del hombre. Los salvajes no saben qué es un reloj, una bandera, un instrumento matemático; entonces se imaginan que es una cosa diferente de lo que realmente es y la convierten en un ser fantástico, un fetiche, un dios.

Por lo tanto, la causa o fuente teórica de la religión y de su objeto, Dios, es la fantasía, la imaginación. Los cristianos caracterizaban con la palabra "fe" a la capacidad religiosa teórica. Para ellos es lo mismo ser religioso o creyente; y es lo mismo la incredulidad y la negación de Dios o irreligión. Pero si investigamos con más detalle qué significa esta palabra, no es otra cosa que la imaginación. La fe, dice Lutero –la mayor autoridad en esta materia, el mayor héroe de la fe de los alemanes, el llamado San Pablo alemán–, la fe –dice, por ejemplo, en su exégesis del primer libro de Moisés– es en verdad *omnipotente* ... para la fe todo es posible. Pues la fe hace que aquello que no es nada sea y que las cosas imposibles sean posibles. Pero esta omnipotencia de la fe es sólo la omnipotencia de la fantasía, de la imaginación. Los símbolos de la fe cristiana son, al menos según la fe luterana, el bautismo y la eucaristía. La sustancia, la materia del bautismo es el agua, la materia de la eucaristía el pan y el vino; pero para la fe el agua natural del bautismo es agua espiritual, como dice Lutero, y el pan es la carne, el vino la sangre del

señor, es decir, es la imaginación la que transforma el vino en sangre y el pan en carne.

La fe cree en milagros, la fe y la creencia en milagros son lo mismo: la fe no se somete a las leyes de la naturaleza, es libre, ilimitada; todo lo cree posible. "¿Podría haber algo imposible para el Señor?" Pero esta fuerza de la fe o Dios que no se ata a leyes de la naturaleza es, justamente, la fuerza de la imaginación, para la que nada es imposible. La fe ve lo invisible: "la fe no se refiere a las cosas que se ven", dice la Biblia, "sino a aquellas *que no se ven*". Pero la imaginación tampoco se refiere a aquellas cosas que se ven, sino a aquellas que no se ven. La imaginación sólo tiene que ver con cosas y seres que ya no están o que todavía no están o, al menos, que no están presentes. "La fe –dice Lutero en la exégesis antes citada– se dirige directamente a la cosa que todavía es una mera nada, y espera a que de allí todo llegue a ser." En otro pasaje de mi trabajo sobre Lutero,[81] que ya he mencionado, sostiene que "en realidad la fe tiene que ver con el futuro, no con el presente." Por eso el fiel no se acobarda si le va mal en el presente: tiene la esperanza de un futuro mejor. Pero el objeto principal de la imaginación es, precisamente, el futuro. El pasado, aunque también sea un objeto de la fantasía, no nos ocupa o interesa tanto como el futuro, pues está detrás de nosotros; es irremediable, ya pasó. ¿Por qué entonces preocuparnos por él? Algo diferente es el futuro, que está delante de nosotros. Y, sin duda que Lutero tiene razón en este punto, cuando critica la desconfianza en el futuro, cuando critica que el hombre se desespera si no ve ninguna salida en el momento presente; pues el día de hoy no es el último día; el presente no es el fin de la historia. Todo puede ser de modo completamente diferente de como es ahora, por más triste que veamos al presente. Esto vale especialmente para los asuntos sociales y políticos, asuntos que atañen a la humanidad en su conjunto; pues sin duda a los individuos les suceden desgracias donde ya no hay lugar para la esperanza de mejoría o de cambio, donde "la desesperación es un deber".

Dios, dicen los cristianos, no es un objeto de la sensibilidad; no puede ser visto ni palpado; pero tampoco es –al menos así dicen los cristianos ortodoxos– un objeto de la razón, pues ella se apoya en los sentidos; Dios no puede ser probado, sólo se puede creer en él, pero Dios no existe en los sentidos ni en la razón: sólo existe en la imaginación. Lutero dice en su *Kirchenpostille*: "he dicho muchas veces que Dios se muestra según cómo el hombre lo concibe; según como tú lo pienses y lo imagines, lo

---

[81] "La esencia de la fe según Lutero" ["Das Wesen des Glaubens im Sinne Luthers"], 1844. (N. de la T.)

tendrás. Según si uno lo pinta en su corazón como benigno o iracundo, dulce o amargo, así lo tendrá. Si piensas que está enfadado contigo y que no te quiere, así será. Pero tú puedes decir: 'Sé que Él quiere ser mi buen padre, etc., entonces así será." "Según como nosotros lo sintamos –decía en su prédica sobre el primer libro de Moisés– Él será para nosotros. Si piensas que es colérico y poco amable, será poco amable." "Si tú –dice en su interpretación de una Epístola de San Pedro– *lo consideras un dios, entonces actuará como un dios para ti*." Es decir: Dios es como yo lo pienso, como lo imagino; en otras palabras, la constitución de Dios depende de la constitución de mi imaginación. Pero lo que vale para la naturaleza de Dios, también vale para su existencia. Si pienso que existe un dios, existe un dios, al menos para mí; si creo que Dios no existe, tampoco existirá, al menos para mí. En resumen: Dios es un ser *imaginado*, un ser de la fantasía; y dado que la fantasía es la forma esencial o el órgano de la poesía, también se puede decir: *la religión es poesía*, un dios es un ser poético.

Si se concibe y caracteriza la religión como poesía, se está muy cerca de la conclusión de que para anular la religión, es decir, para descomponerla en sus partes constitutivas fundamentales, también hay que anular la poesía, el arte en general. De hecho se ha extraído esta conclusión de mis "Apéndices y notas a *La esencia de la religión*"; y de ahí que se golpearan la cabeza con desesperación sobre la horrible desolación que esta doctrina traería a la vida humana, ya que le robaría todo el impulso poético de la humanidad, destruyendo, junto con la religión, también la poesía. Pero yo hubiera caído en la locura, en el absurdo, si hubiera anulado la religión en el sentido que me culpan mis enemigos. No anulo la religión, los elementos y fundamentos subjetivos, es decir, humanos, de la religión, no [anulo] el sentimiento y la fantasía, el impulso de objetivar y personificar la propia subjetividad, lo que ya ocurre en la naturaleza de la lengua y el afecto, no [anulo] objetivar la necesidad, la naturaleza, de un modo que corresponde a su esencia tal como nos es conocida por la ciencia natural, convertirla en un objeto de concepción poética religiosa-filosófica. Lo único que anulo es el objeto de la religión o, más bien, el objeto hasta ahora; lo único que quiero es que el hombre no ponga su corazón al servicio de cosas que ya no corresponden a su ser y su necesidad y que, consecuentemente, sólo puede creer y adorar en contradicción consigo mismo.

Sin duda que hay muchos hombres para los que la poesía y la fantasía sólo se vinculan con objetos de la religión dada; a éstos, entonces, si se les quita el objeto, se les quita toda fantasía. Pero muchos no son todos,

y lo que es necesario para muchos no es necesario en sí mismo; y lo que es necesario ahora no es necesario siempre. ¿Acaso la vida humana, la historia, la naturaleza, no nos proporcionan material suficiente para la poesía? ¿La pintura no tiene más material si ya no puede tomar los objetos de la religión cristiana como su material? No anulo el arte, la poesía, la fantasía, por el contrario, anulo la religión sólo en tanto no es poesía, sino prosa común. Así llegamos enseguida a una limitación esencial de la afirmación de que la religión es poesía. Sí, lo es, pero diferente: mientras que la poesía, el arte en general, el arte, no pretende que sus criaturas sean otra cosa que lo que son, es decir criaturas artísticas, la religión pretende que sus seres fantásticos sean seres *reales*.

El arte no me exige que considere que este paisaje sea una región real, o que este retrato sea el hombre mismo real, mientras que la religión me exige que considere esta imagen como un ser real. El sentido artístico ve en las estatuas de dioses de los antiguos sólo obras de arte; pero el sentido religioso de los paganos veía dioses, seres reales, vivos, en esas obras de arte, en esas estatuas, y hacían por ellas todo lo que hacían por un ser real adorado y amado. Ataban las imágenes de los dioses para que no se alejaran, las vestían y las adornaban, les servían deliciosas comidas y bebidas, las acostaban sobre blandos sofás (al menos esto sucedía entre los romanos con los dioses masculinos, pues las diosas desde hacía mucho no podían acostarse a la mesa, al igual que las mujeres romanas) las bañaban y ungían, les daban todas las necesidades de la toilete y vanidad humanas, espejos, toallas, cepillos, sirvientes y doncellas de cámara; por la mañana les hacían una recepción como a señores distinguidos, las deleitaban con obras de teatro y otras diversiones. Séneca relata incluso que durante Augusto un viejo y decrépito comediante todos los días representaba su espectáculo en el Capitolio, como si todavía pudiera deleitar a los dioses, después de que la gente ya se hubiera cansado de él. Porque las imágenes o estatuas se llamaban o eran dioses, también llamaban *theopoios*, es decir, "hacedor de dioses", al escultor y pintor; y "arte de hacer dioses", a la escultura.

Lo mismo que vimos en el caso de los pueblos cultos de la Antigüedad lo vemos ahora en los pueblos primitivos, sólo que sus dioses e ídolos no son obras maestras de la habilidad artística humana como lo eran en el caso de los griegos y romanos. Por ejemplo, los ostiacos hacían ídolos con muñecas de madera con rostro humano. "Y a estos ídolos se les sirve rapé junto al que apoyaban algo de corteza, para que el ídolo, una vez que haya estornudado, pueda limpiarse la nariz como lo hacen los ostiacos. Si acaso de noche, cuando todos dormían, algunos ladrones que pasaban por

ahí se robaban el tabaco, los ostiacos se sorprendían de que el ídolo haya podido estornudar tanto." (Bastholm, *op. cit.*) Pero no sólo los paganos, sino también los cristianos fueron y todavía hoy son en parte adoradores de imágenes, también tomaron y todavía hoy toman imágenes religiosas como ser reales, como el objeto mismo que está representado por estas imágenes. Los sabios cristianos distinguían entre la imagen y el objeto, decían que adoraban y veneraban el objeto a través de la imagen y no la imagen misma; pero el pueblo pasó por alto esta sutil diferencia. Es sabido que en la Iglesia griega los cristianos lucharon dos siglos a favor y en contra de la adoración de imágenes hasta que finalmente se impuso el culto a las imágenes.

Entre los cristianos se destacaron especialmente nuestros queridos vecinos orientales, los rusos, como adoradores de imágenes.

> "Cada ruso tiene habitualmente una imagen en cobre de S. Nicolás o algún otro santo en su cartera. Lo lleva a todos lados consigo. A veces se ve un soldado o campesino extraer su Dios de cobre de la cartera, frotarlo con la mano y limpiarlo, apoyarlo y prosternarse santiguándose mil veces, lanzando suspiros y gritando cuarenta veces 'Gospodi Pomiloi', es decir, '¡Dios, ten piedad de mí!'. Luego coloca su Dios otra vez en la cartera y sigue su camino." Cada ruso tiene además en su casa varias imágenes de santos con una luz encendida. "Si un hombre quiere acostarse con su esposa, previamente cubre con un paño las imágenes de los santos. Las prostitutas rusas son también muy devotas de los santos. Si reciben visita y quieren entregarse al placer, lo primero que hacen es cubrir sus imágenes y apagar la vela que arde delante de ellas." (Stäulin, *Magazin für Religionsgeschichte*.)

Una observación al margen: vemos en este ejemplo cuán fácilmente el hombre cree haber superado la moral, haberse adecuado a la moral (que, por lo común, se interpreta como si no tuviera ningún fundamento propio), por medio de la religión. Tan sólo necesita colgar la imagen de su Dios, o –si no lo quiere hacer de modo tan tosco– colgar el manto del amor cristiano sobre la justicia divina a fin de hacer libremente lo que tiene ganas, como la prostituta rusa o el campesino ruso.

He introducido estos ejemplos de culto a las imágenes con el solo fin de mostrar la diferencia entre arte y religión. Ambas son lo mismo en una cosa, en que crean imágenes (el poeta crea imágenes en palabras, el pintor, en colores, el escultor en madera, piedra, metal) pero el artista, al no mezclar la religión con sus cuadros no alcanza más que sean correctos y bellos; nos da una apariencia de realidad, pero no pretende que esta apariencia de realidad sea la realidad. Por el contrario, la religión engaña

al hombre o, más bien, el hombre se engaña a sí mismo en la religión, pues ella pretende que la apariencia de realidad sea la realidad: hace de un cuadro un ser vivo, un ser que sólo está vivo en la imaginación –en verdad, la imagen es sólo una imagen– un ser, que justamente por ello es y se lo considera divino; pues el ser de un dios es que es un ser *imaginado*, irreal, fantástico, pero que, no obstante, *debe ser* un ser real, verdadero.

Por lo tanto, la religión no exige que sus imágenes sean correctas, que correspondan y sean tan bellas como el objeto representado, como [lo hace] el arte; por el contrario, las imágenes propiamente religiosas son las más feas y deformes; siempre que el arte esté al servicio de la religión y no se pertenezca a sí misma produce obras que no tienen derecho a llamarse "obras de arte", como son el arte griego y cristiano. La religión exige que sus cuadros le sean *útiles* al hombre, que lo ayuden en la necesidad; de ahí que les da vida a sus imágenes, pues sólo los seres vivos pueden ayudar: vida humana, no sólo según la apariencia o la forma, como el artista, sino según la acción, es decir, el sentimiento, las necesidades y pasiones humanas, por lo que les ofrece comida y bebida. Por más absurdo que sea que el Ostiaco espera recibir ayuda de un ídolo, el cual, a su vez, le debe todo lo que tiene y lo que es a la generosidad e imaginación, a la limitación e ignorancia del Ostiaco mismo, y que el hombre en general espere recibir ayuda de imágenes o estatuas, a la base de este absurdo hay un sentido: que en realidad sólo el hombre puede ayudar al hombre, que un dios que debe ayudar al hombre tiene que tener sentimientos humanos y, por lo tanto, necesidades humanas; pues si no él no podría tener ningún sentimiento respecto de la necesidad humana. Aquel que nunca ha sentido lo que es tener hambre no ayudará a un hambriento a saciar la suya. Pero quien tiene el poder de ayudar, también tiene el poder de dañar. A diferencia del arte, la religión considera a las imágenes que ha creado como objetos del sentimiento de dependencia como seres que tienen el poder de ser útiles y dañinos, como seres a los que el hombre ofrece veneración y sacrificios, ante los que se prosterna, los que adora a fin de hacerlos propicios.

Pero no he dado estos ejemplos del culto a las imágenes sólo para mostrar la diferencia entre el arte y la religión en relación con las llamadas religiones fetichistas: los he dado porque en ellos está representada de un modo claro la esencia de la religión en general, como también la esencia de la religión cristiana. El hombre siempre tiene que partir de lo sensible en tanto lo más simple, innegable y claro, y recién de ahí puede pasar a los objetos más complicados, abstractos y retirados a la vista. La

diferencia entre la religión cristiana y la pagana radica solamente en que las imágenes de la religión cristiana, al menos en los casos en que ella sostiene su diferencia del paganismo, en que no recae en el paganismo, no son imágenes de piedra, metal, madera o color, sino imágenes *espirituales*. La religión cristiana no se apoya en los *sentidos*, sino (tal como mencioné en una de mis primeras clases) en la palabra –la palabra de Dios, tal como los cristianos antiguos y creyentes denominaban a la Biblia– que ellos contraponían a la naturaleza en tanto una manifestación especial de Dios, no en el poder de la sensualidad, como los paganos que atribuyen la existencia, la creación del mundo, al poder del amor y de la procreación, sino al poder de la palabra: Dios dijo "se hará la luz", y se hizo la luz, "que se haga el mundo" y se hizo el mundo.

Dice Lutero: "La palabra de Dios es un don preciado y encantado, que Dios mantiene y cuida, de modo que también él considera insignificantes el cielo y la tierra, el sol, la luna y las estrellas, comparados con la palabra, pues a través de la palabra han sido creadas todas las criaturas." "El cielo y la tierra pasarán, pero mis palabras quedarán." Es decir, ya que la palabra (subjetiva para el hombre) se transmite al oído, se puede decir, tal como mencioné antes al pasar, que el único de los sentidos en el que se apoya la religión cristiana es el oído. "Si suprimes la palabra –sostiene Calvino en su *Institución de la religión cristiana*[82]– no queda nada de fe." "Aunque el hombre –dice también– debe dirigir sus ojos seriamente a la observación de las palabras de Dios (es decir, de la naturaleza), sobre todo o especialmente debe dirigir *sus oídos a la palabra*, pues la imagen de Dios impresa en la forma maravillosa del mundo no es suficientemente eficaz." Por esta misma razón, Calvino también se opone a la imagen corporal de Dios, pues su Majestad no puede ser captada por la vista, condenando la afirmación expresada en el segundo Concilio de Nicea, a saber, que "no sólo se puede reconocer a Dios escuchando la palabra, sino también mirando las imágenes".

Cornelio Agripa de Nettesheim dice en su escrito *De la ignorancia y vanidad de las ciencias y las artes*:[83] "Nosotros (es decir, los cristianos) no podemos aprender del libro prohibido de imágenes, sino del libro de Dios, que es el libro de las Sagradas Escrituras. Entonces, quien quiere conocer a Dios no debe buscarlo en las imágenes de los pintores y escultores, sino investigar en las [Sagradas] Escrituras, tal como dice Juan, pues ellas dan testimonio de él. Pero aquellos que no pueden leer deben escuchar

[82] [Christliche Religionslehre], 1536.

[83] *De incertitudine et vanitate de scientiarum et Artium*, 1527.

la palabra de las Escrituras, pues su fe viene del oído, como dice Pablo. Y Cristo dice en San Juan: "Mis ovejas oyen mi voz".[84] Dice Lutero en su Interpretación del Salmo xviii que "la palabra de Dios es una palabra tal que uno no puede captarla si no cierra todos los sentidos y la percibe únicamente con el oído y la fe". Por lo tanto, la religión cristiana deja fuera a todos los sentidos, salvo el oído; no los incorpora en el objeto de su adoración. El dios pagano, por el contrario, es objeto de otros sentidos, incluso los corporales: el dios pagano, cuya existencia se le manifiesta al hombre en imágenes de madera, piedra y color, que puede agarrarse con las manos, pero también por lo mismo puede ser destruido y destrozado –los mismos paganos a menudo destruían a sus dioses o los arrojaban con furia en el barro si se sentían estafados por ellos al no recibir su ayuda– en una palabra, el dios pagano en cuanto cosa corpórea, está expuesto a todas las contingencias del mundo natural y humano.

Los padres de la Iglesia se burlaban de los paganos porque adoraban como dioses a seres o cosas de los que incluso las golondrinas y otros pájaros tendrían tan poco respeto como para ensuciarlos con sus excrementos. En cambio, el dios cristiano no es rompible ni destructible, no está limitado a un lugar, no es susceptible de ser encerrado o recluido en un templo como el dios de piedra o de madera de los paganos, pues es un ser sólo de la palabra y el pensamiento. No puedo destruir la palabra ni encerrarla en un templo ni mirarla con los ojos o agarrarla con las manos; la palabra es un ser incorpóreo, espiritual. La palabra es algo general: la palabra "árbol" significa todos los árboles, abarcando abedules, hayas, pinos y robles sin diferencia, sin limitación; en cambio, la cosa corporal, sensible, que adora el pagano, este árbol, esta estatua de piedra, es una cosa individual, es algo limitado y está sólo es este lugar, y no en otro. Por lo tanto, el dios cristiano es un ser general, omnipresente, ilimitado, infinito; pero todas estas propiedades corresponden a la palabra. En resumen, la esencia del dios cristiano, espiritual, como del ser que no puede ser captado con los sentidos, que no se expresa propiamente en la naturaleza o en el arte, sino en las Sagradas Escrituras, no representa otra cosa que la esencia de la palabra. O, en otras palabras, las diferencias entre el dios cristiano y el pagano se reducen a la diferencia entre la palabra y los materiales sensibles de los que está constituido el dios pagano. De los dioses cristiano y judío no se sigue, en sentido estricto, ningún arte, pues todo arte es sensible –a lo sumo la poesía, pero aquella que sólo se expresa en

[84] Juan 10: 27.

palabras, y no la pintura o la escultura–. Nuestro legislador, dice el sabio judío Josephus, nos prohibió hacer imágenes, porque consideraba que el arte de hacer imágenes ni trae a Dios ni es útil a los hombres. Pero allí donde el dios del hombre debe y puede representarse de modo sensible o en imágenes, donde se excluye la sensibilidad de lo que es digno de adoración, lo divino, lo supremo, allí tampoco el arte puede alcanzar lo supremo, allí no puede desarrollarse o, simplemente, está en contradicción con el principio religioso.

Sin embargo, el dios cristiano también es un producto de la imaginación, una imagen como la pagana, sólo que es una imagen espiritual, intangible, una imagen como lo es la palabra. La palabra, el nombre, es un producto de la imaginación (desde luego que con entendimiento y actuando bajo la impresión de los sentidos), la imagen de un objeto. En la lengua el hombre imita a la naturaleza, el sonido, el tono, el ruido, que hace un objeto; es lo primero que el hombre recoge de la naturaleza como el signo o rasgo por el cual se representa y nombra un objeto. Pero esto no nos importa aquí. En el cristianismo no se trata de la palabra como expresión, una imagen, de lo exterior, sino de lo interior.

Dado que entonces el dios cristiano no se manifiesta y expresa en imágenes de piedra o madera y tampoco en la naturaleza de modo inmediato, no es nada corpóreo, sensible, sino espiritual; pero la palabra es también una imagen: se sigue entonces que también el dios cristiano, incluso el dios racionalista, es una imagen de la imaginación; por consecuencia, si la adoración de imágenes es idolatría, también el culto al dios cristiano es idolatría. El cristianismo le reprochó al paganismo su idolatría; el protestantismo le reprochó al catolicismo, al primer cristianismo, su idolatría; el racionalismo ahora le reprocha al protestantismo, al menos al ortodoxo antiguo, su idolatría, porque habría adorado a un hombre como dios, como una imagen de dios (pues el hombre está hecho a su imagen) en lugar del ser propio original. Pero yo voy más allá y digo: también el racionalismo, así como toda religión, toda forma de religión que coloca en la cima a un dios, es decir, un ser no real, derivado y diferente de la naturaleza real, de la esencia humana real, como objeto de su adoración, es culto de imágenes y consecuentemente es idolatría siempre que, como se ha dicho, el culto a las imágenes es idolatría. Pues Dios no creó al hombre según su imagen, como dice la Biblia, sino el hombre creó a Dios según su imagen, como mostré en *La esencia del cristianismo*. Y también el racionalista, el llamado creyente racional o racionalista crea a Dios y lo adora según su imagen: el arquetipo, el original, del Dios racionalista es el hombre racionalista.

Cada dios es un ser de la imaginación, una imagen, a saber, una imagen del hombre, pero una imagen que el hombre establece fuera de sí mismo, representándolo como un ser autónomo. Es decir, el hombre no se inventa dioses para hacer poesía; su poesía, su poesía religiosa o fantasía, no es desinteresada y altruista; tampoco es una fantasía desmesurada e ilimitada, sino que el hombre es su ley, su medida. La imaginación se ajusta a la condición esencial de cada persona: la persona más melancólica, temerosa, asustadiza, elabora en su imaginación seres terribles, dioses terribles; en cambio, la persona alegre y serena, dioses risueños y amigables. Así como las personas son diferentes, lo son las criaturas de su imaginación, sus dioses. Por cierto, se puede decir a la inversa: así como los dioses son diferentes, son diferentes los hombres.

Clase N° 21

Antes de dejar el tema de la última clase, quisiera adelantarme a un posible malentendido que no mencioné hasta ahora, simplemente para no interrumpir el curso de mi exposición. Dije que los dioses, sean tanto los objetos de la fe pagana como los objetos de la fe cristiana, son productos de la imaginación. De aquí se puede seguir –y, de hecho, se ha seguido– que la historia bíblica, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, son pura fábula, pura invención. Pero esta conclusión de ningún modo está justificada, pues yo simplemente sostengo que los objetos de la religión, *en cuanto son su objeto*, son seres de la imaginación; pero no que estos objetos sean fantasías *en y por sí mismos*. Así como no se sigue de la afirmación de que el sol, tal como lo representa la religión pagana, es decir, como un ser personal, divino, que el dios sol sea un ser fantástico o que el sol mismo sea también un ser fantástico, tampoco se sigue de la afirmación de que Moisés, tal como lo representa la historia judía, y Jesús, tal como es representado por la religión cristiana y la historia de la religión del Nuevo Testamento, sean seres de la imaginación; por lo tanto, no se ha de seguir que tanto Moisés como Jesús no hayan sido personas históricas en y por sí mismos.

Pues entre una persona histórica y una religiosa existe la misma diferencia que entre el objeto natural *en tanto tal* y el mismo tal como lo representa la religión. La fantasía no genera nada de sí, si no deberíamos creer en una creación de la nada: la fantasía se enciende únicamente con materiales naturales e históricos. Así como el oxígeno no puede producir el fenómeno del fuego, que deleita la vista, sin un combustible, del mismo modo, la imaginación no puede producir sus figuras religiosas y poéticas sin un material dado. Pero una persona histórica, al ser objeto de la religión, ya deja de ser histórica, pasa a seruna persona transformada por la imaginación. Entonces, no niego que hubiera existido cierto Jesús, una persona histórica, a la que la religión cristiana le debe su origen; no niego que haya sufrido por su doctrina. Pero niego que este Jesús haya sido un Cristo, un dios o un hijo de Dios, un ser parido por una virgen y hacedor de milagros, que haya curado a enfermos con la mera palabra, que haya apaciguado las tormentas con su sola orden, que haya resucitado a muertos

que ya estaban cerca de la descomposición, y que él mismo haya resucitado de la muerte. En resumen, niego que haya sido como la Biblia nos lo representa, pues en la Biblia, Jesús no es objeto de la escueta narración histórica, sino de la religión, es decir, no es una persona histórica, sino religiosa; es decir, un ser modificado, transformado, por la imaginación o la fantasía. Y es un esfuerzo tonto o, al menos, inútil, pretender separar la verdad histórica de los agregados, las adulteraciones y exageraciones de la imaginación. Para ello nos faltan los medios históricos. Cristo, que –o tal como nos ha sido transmitido por la Biblia y no conocemos ningún otro– es y sigue siendo un ser, una criatura de la imaginación humana.

La imaginación, que crea los dioses humanos, primero se vincula con la naturaleza. Los fenómenos naturales, sobre todo aquellos de los que el hombre siente y sabe que depende, son los que producen la impresión más fuerte en la imaginación, tal como mostré en las primeras clases. ¿Qué es la vida sin agua, fuego, tierra, sol, luna? Pero, ¡qué impresión hacen estos objetos sobre la facultad teórica, sobre la fantasía! Y el ojo con el que el hombre observa la naturaleza al principio, no es el entendimiento con sus experimentos y observaciones, sino únicamente la imaginación, la fantasía, la poesía. Pero, ¿qué hace la fantasía? Todo lo construye según el hombre; hace de la naturaleza una imagen del ser humano. B. Constant dice acertadamente en su escrito sobre la religión:[85] "Dondequiera que haya movimiento, el salvaje ve vida; la piedra que rueda le parece que se le adelanta o que lo sigue; la corriente estrepitosa se le tira encima. Algún espíritu disgustado vive en la cascada espumosa; el viento que aúlla es la expresión del sufrimiento o de la amenaza; el eco de las rocas profetiza o responde, y cuando el europeo le muestra al salvaje la aguja magnética, ve allí un ser que ha sido secuestrado de su patria y que, ávido y ansioso, se dirige hacia el objeto deseado". Por tanto, el hombre diviniza la naturaleza sólo a causa de humanizarla o porque la humaniza, es decir, al divinizar la naturaleza *se diviniza a sí mismo*. La naturaleza sólo proporciona el material, la materia, para un dios, pero la fantasía proporciona la forma, el alma, que transforma esa materia cruda en un ser parecido al humano y, a causa de ello, divino. La diferencia entre el paganismo y el cristianismo, el politeísmo y el monoteísmo es sólo que el politeísta convierte en dioses a las figuras y cuerpos individuales de la naturaleza, tomando, sin duda que inconscientemente, como modelo y medida al ser sensible, real, individual, del hombre, según el cual su fantasía humaniza y diviniza las cosas

[85] Constant, B. (1824-1830), *Acerca de la religión considerada en sus fuentes, formas y desarrollo.* (N. de la T.)

naturales. Del mismo modo que el hombre es un *ser individual corpóreo*, los dioses del politeísta también son seres corpóreos; por eso tiene un gran numero de dioses: tiene tantos dioses como géneros de seres encuentra en la naturaleza. ¡Sí...! Y va más allá: llega a divinizar las mismas diferencias de especie. Ciertamente esta divinización, este escolasticismo religioso se vincula principalmente con las cosas que tienen mayor importancia para el egoísmo del hombre; pues es precisamente en tales objetos que el hombre observa todo con atención, fija con su vista las diferencias más pequeñas y luego las diviniza por medio de su fantasía. Los romanos nos proporcionan un precioso ejemplo de esto. Ellos tenían cantidades de dioses especiales para cada etapa en el desarrollo de los vegetales útiles para el hombre, como por ejemplo, de las especies de cereales, desde el comienzo hasta su fin: la etapa de la germinación, del brote, de aquella donde el tallo conforma el primer nudo; es decir, para cada sección y diferencia visible al ojo en el crecimiento del trigo. También tenían una cantidad de dioses para los niños: una diosa *natio* para los partos, *educa* para la alimentación, una diosa *Potina* para la bebida de los niños, un dios *vagitanus* para los niños gritones o llorones, una diosa *Cunina* para los niños que están en la cuna, una diosa *rumia* para los niños lactantes.

El monoteísta, en cambio, no parte del hombre real y sensible, que es un ser individual viviente, sino que parte desde adentro hacia fuera, parte del espíritu del hombre que se expresa por medio de la palabra, que produce efectos mediante la mera palabra y cuya sola palabra tiene poder de crear. El hombre, que se encuentra por sobre los demás como un amo al que ellos obedecen, ordena por sobre millones mediante su sola palabra; sólo tiene que ordenar y su voluntad es realizada por sirvientes subordinados a él. Entonces, el monoteísta parte del espíritu y la voluntad del hombre –especialmente del hombre despótico que ordena monárquicamente– que actúan y crean con la mera palabra y son el modelo de su fantasía, de su imaginación. El politeísta diviniza el espíritu humano, la fantasía humana, indirectamente: puede hacer que las cosas naturales se conviertan para él en dioses sólo mediante su fantasía; en cambio, el monoteísta, [lo hace] directamente, de frente.

El Dios monoteísta o cristiano –esto es lo que pretendo demostrar– es tanto un producto de la fantasía humana, como una imagen del ser humano, al igual que el politeísta; sólo que el ser humano, según el cual el cristiano se piensa y crea un dios, no es un ser captable, asible, representable dentro de los límites de una estatua o una imagen. Del dios cristiano y judío no se puede hacer un cuadro; pero, ¿quién puede

hacerse una imagen corporal del espíritu, de la voluntad, de la palabra? La diferencia entre el monoteísmo y el politeísmo se encuentra además en que el politeísmo toma como punto de partida y fundamenta la intuición sensible, que nos representa el mundo en la multiplicidad de sus seres; en tanto que el monoteísmo parte de la relación, de la unidad del mundo, del mundo, tal como el hombre lo resume en uno, en el pensamiento y la imaginación. Sólo hay un mundo, y por lo tanto, sólo un dios, dice, por ejemplo, Ambrosio. Los muchos dioses son criaturas de la imaginación que se aferra inmediatamente a los sentidos; el Dios uno es una criatura de la imaginación abstraída de los sentidos por medio de la facultad de abstracción.

Cuanto más dominado por la imaginación esté el hombre, tanto más sensible será su Dios; pero también el Dios uno: cuando más habituado esté el hombre a conceptos derivados, tanto menos sensible será su Dios, tanto más derivado, más sofisticado. La diferencia entre el Dios cristiano, en tanto objeto del racionalista, del que cree en la razón, y en tanto objeto de los creyentes absolutos antiguos radica solamente en que el Dios racionalista, es un ser más sofisticado, más derivado y menos sensible que el Dios místico u ortodoxo; radica solamente en la imaginación del racionalista está determinada por su poder de abstracción, en tanto que la capacidad de abstracción o capacidad conceptual del creyente antiguo está dominada o sobrepujada por la imaginación. Con otras palabras: el racionalista, determina o, más bien, limita la fe por medio de la razón –la razón es lo que en nuestro modo de pensar y hablar concebimos como la capacidad de construir, denotar y captar conceptos– mientras que el creyente ortodoxo domina la razón por medio de la fe. El Dios del creyente antiguo puede hacer y realmente hace todo lo que contradice a la razón; puede todo lo que la ilimitada imaginación de la fe se representa como posible, es decir, el Dios del creyente antiguo realiza lo que el creyente se imagina; es sólo la imaginación ilimitada, realizada y objetivada del creyente absoluto. El Dios racionalista, en cambio, no puede y realmente no hace nada que contradiga a la razón del racionalista o, más bien, a la facultad de la imaginación y de la fe, limitada por la razón racionalista.

Pero, con todo, el racionalista es tanto un adorador de imágenes o fetichista –si es que adorador de imágenes quiere decir lo mismo que fetichista– como lo es el propio fetichista sensible que considera a un cuadro sensible un dios, un ser real; del mismo modo, el racionalista considera a su Dios, a la criatura de su fe, de su imaginación y razón, como un ser *real*, que existe fuera del hombre. Se pone furioso y retrocede al fanatis-

mo de la fe antigua cuando uno le discute la existencia de un dios (o, lo que es lo mismo, de *su* Dios) –pues todos consideran que sólo *su* Dios es Dios– o, cuando uno pretende demostrar que su Dios es sólo un ser subjetivo, es decir, imaginado, representado, concebido, que su Dios es sólo una imagen de su propia [imagen] racionalista, un ser que limita su imaginación por medio de la capacidad de abstracción y su fe por medio de su capacidad intelectual.

Por el momento es suficiente con esta diferencia entre el racionalista y el ortodoxo, a la que volveremos más tarde. Ahora permítaseme una digresión. Cuando confronté el paganismo y el cristianismo, la creencia en muchos dioses y la creencia en un solo Dios, no distinguí entre el objeto de la religión pagana como objeto natural y como objeto artístico. Les atribuyo el mismo significado: el dios del paganismo es esta naturaleza, esta imagen, este árbol. Entonces, ahora ocurre lo siguiente: he dicho que la imaginación convierte a los cuerpos naturales, el sol, la luna, las estrellas, las plantas, los animales, el fuego y el agua en seres humanos personificados, personales, pero que son humanizados, personificados de modo diferente según los diferentes efectos e impresiones que produce cada objeto natural. Por ejemplo, el cielo fecunda la tierra con la lluvia, la ilumina con el sol y la anima con el calor de éste. Por eso, el hombre estableció en su imaginación que la tierra era receptora, femenina, mientras que el cielo era un ser fecundante, masculino.

El arte religioso no tiene ninguna otra tarea que la de representar sensiblemente, plásticamente, los objetos naturales o las causas de los fenómenos y efectos naturales, tal como se los imagina el hombre con su imaginación religiosa; no tiene otra tarea que la de realizar las imágenes religiosas. Lo que el hombre cree, se imagina íntimamente, considera íntimamente como verdadero, también quiere verlo externamente como algo real. Por medio del arte (*nota bene:* el arte religioso) el hombre quiere darle existencia a algo que no tiene ninguna existencia: el arte religioso es un autoengaño, un deslumbramiento del hombre; a través de éste, quiere asegurarse de que es aquello que no es, del mismo modo que los filósofos que creen en Dios nos quieren hacer tragar que Dios realmente existe a través de sus pruebas artificiosas de la existencia de un dios, que aquello que sólo existe en nuestra cabeza existe fuera de nosotros. Pero, ¿qué es entonces aquello a lo que el arte quiere darle existencia? ¿Es el sol, la tierra, el cielo, el aire, es la causa del rayo y el trueno? No. Todos éstos existen, y, ¿qué interés tendría para el hombre, especialmente para el hombre religioso, representar el sol, tal como aparece a nuestros sentidos? ¡Ninguno...!

El arte religioso no quiere representar el sol, sino el dios sol; no el cielo, sino el dios del cielo; quiere representar aquello que la fantasía coloca en el objeto sensible y que, consecuentemente, *no existe sensorialmente*; quiere representar el cielo, el sol, sólo en tanto son concebidos como seres personales; la fantasía, el sol, tal como los hace perceptibles ningún otro sentido que la fantasía, la imaginación.

Lo principal en la representación artística de un dios es su persona, su ser producido por la fantasía, semejante al humano; lo secundario es la naturaleza, el objeto natural. Aunque el Dios haya sido originariamente su mera personificación, es sólo el medio de caracterizar a este Dios y está puesto a su disposición como un mero instrumento. De este modo, Zeus, el dios del cielo y del trueno de la religión griega, aunque originariamente haya sido lo mismo que el rayo y el trueno (como todas las religiones naturales), es representado sosteniendo en la mano el cetro real o el rayo. La esencia original del dios del trueno, la naturaleza, se ha rebajado a un mero instrumento de la persona. Pero, sin embargo, el cielo como ser natural y el dios del cielo representado en una obra artística son semejantes o iguales en que ambos son seres sensibles, corpóreos –el dios del cielo, por cierto, sólo en la imaginación– de modo que se desvanece, al menos ante el dios que no es un ser sensible, la diferencia entre el objeto artístico y el natural. Por eso no era necesario enfatizar esta diferencia.

Pero, ¡volvamos otra vez a nuestro tema! He dicho que la imaginación es el órgano esencial de la religión, que un dios es un ser imaginado, plástico y, en efecto, una imagen humana; que también los objetos naturales, si se los observa religiosamente, son seres semejantes a los humanos; que, por esa razón, son imágenes humanas; que también el dios espiritual de los cristianos es una imagen del ser humano producida por la imaginación del hombre y colocada fuera de él como un ser autónomo, real; por lo tanto, que los objetos de la religión (por cierto, en tanto que son su objeto) no existen fuera de la imaginación. En contra de esta afirmación, los creyentes, sobre todo los teólogos, han declamado y proclamado horrorizados: "¿cómo es posible que sea una mera imagen aquel que ha dado tanto consuelo a millones, que ha sacrificado su propia vida para millones?". Pero esto no es ninguna prueba de la realidad y la verdad de este objeto.

Los paganos también han considerado a sus dioses como seres reales, les han ofrecido sacrificios de toros, incluso la vida, sea la propia o la de otros hombres. Sin embargo, los cristianos sostienen ahora que esos dioses eran meros seres fantaseados, imaginados. Aquello que el presente toma por verdadero, el futuro lo toma por fantasía, imaginación. Vendrá

un tiempo en que también se admitirá en general que los objetos de la religión cristiana eran mera fantasía, así como ahora se admite en general de los dioses del paganismo. No es más que el egoísmo del hombre que toma a un dios como el verdadero, y a los dioses de otros pueblos como imaginados. La esencia de la imaginación, si no se opone ningún contrapeso a la intuición sensible y la razón, es justamente hacer que le parezca real al hombre aquello que ella le muestra.

Algunos ejemplos de la vida de los pueblos llamados salvajes nos podrán mostrar el poder que puede ejercer la imaginación sobre los hombres. "Los salvajes en América y Siberia no dan un solo paso ni hacen ningún trueque ni cierran ningún contrato si no han sido animados a ello por sus *sueños*. Lo más valioso que tienen, que *defenderían con su propia vida sin dudarlo, son capaces de darlo por fidelidad y fe en un sueño*. Las mujeres de Kamchatka se entregan sin resistencia al hombre que les asegura haberse acostado con ellas en un sueño. Un iroqués soñó que le cortaban un brazo y se lo cortó; otro soñó que mataba a su amigo, y lo mató." (B. Constant, *op. cit.*) ¿Puede el poder de la imaginación ser más exagerado que en estos casos, donde la pérdida soñada de un brazo es razón y ley de la verdadera pérdida; el asesinato de un amigo imaginado en sueños, razón y ley de un asesinato real, es decir, donde se sacrifica por un sueño el propio cuerpo, los brazos, el propio amigo?

El sueño como un ser divino, como una manifestación, una aparición, de Dios, vale todavía hoy para los salvajes, como también valía para los pueblos antiguos. Incluso los cristianos consideran a los sueños como corazonadas divinas, algunos, todavía hoy en día. Pero el medio por el que Dios se manifiesta, por el que Dios aparece, es lo mismo que su esencia. Por tanto, un dios que se manifiesta en el sueño no es otra cosa que la esencia del sueño. Pero, ¿qué es entonces la esencia del sueño? La imaginación o la fantasía, no limitada ni reprimida por las leyes de la razón y de la intuición sensible. ¿De ahí se sigue que los cristianos se dejaron perseguir por el objeto de su fe, sacrificándole su bien y su sangre, la verdad y la realidad? En absoluto. Se sigue tan poco como que los sueños sean reales porque un iroqués se corta el brazo por el bien de su sueño; no se sigue la verdad de los sueños porque el hombre que se deja gobernar por ellos sacrifica la verdad de la juiciosa intuición sensible.

Ciertamente, me he referido a los sueños solamente como ejemplos claros y patentes del poder religioso de la imaginación sobre los hombres. Pero también he afirmado que la imaginación religiosa no es la [imagina-

ción] libre del artista, sino que tiene un fin práctico y egoísta, es decir, que la imaginación religiosa está arraigada en el sentimiento de dependencia, que la imaginación religiosa se dirige principalmente a los objetos que despiertan en el hombre el sentimiento de dependencia. El sentimiento de dependencia del hombre no se vincula sólo con determinados objetos. Así como el corazón siempre está en movimiento, palpitando y latiendo continuamente, del mismo modo, en el hombre, especialmente en aquél gobernado por la imaginación, nunca se detiene el sentimiento de dependencia, pues en cada paso que da puede sucederle algún mal; aquel objeto, por más insignificante que sea, puede incluso causarle la muerte. Este sentimiento de miedo, esta inseguridad, este temor a la desgracia que siempre acompaña al hombre es la raíz de la imaginación religiosa; y dado que el hombre religioso atribuye todo mal que le sucede a seres o espíritus malvados, el temor a los fantasmas y espíritus es la esencia de la imaginación religiosa, al menos en el caso de hombres y pueblos incultos. Lo que el hombre teme, lo que lo asusta, la fantasía lo transforma enseguida en un ser malvado o, viceversa, teme aquello que la fantasía le presenta como tal, por lo que busca los medios religiosos que los hagan favorables o inofensivos.

Así, por ejemplo, afirma Charlevoix en su *Historia de Paraguay*[86] que no se ha encontrado entre los Chiquitos del Paraguay "ninguna huella clara de religión; sin embargo, temían a los demonios que, tal como ellos dicen, aparecían entre las figuras más temibles. Iniciaban sus fiestas y banquetes llamando a los demonios *a fin de que no quisieran interrumpir su alegría*." Los otahaitianos creen que si alguien se tropieza con una piedra y le duele el pie, es obra de un *Eaua*, es decir, un dios, de modo que –tal como lo dice Cook en su tercer y último viaje– se "*puede decir literalmente que siempre pisan sobre suelo encantado en su sistema religioso*." También los Ashantis en África creen que, si se tropiezan con una piedra en la oscuridad de la noche, un espíritu maligno se ha ocultado en la piedra para lastimarlos (Revista *Ausland*, mayo de 1849). ¡De este modo la fantasía transforma una piedra, con la que el hombre tropieza sin querer, en un espíritu o un dios! Pero, ¡con cuánta facilidad vuelve a tropezar el hombre! En cada paso puede

[86] *[Geschichte von Paraguay]* Charlevoix, P. Pedro, Francisco Javier de, *Historia del Paraguay, 1756-1912*, Muriel-Hernández (6 volúmenes), Madrid. Escrita en francés por el P. Pedro Francisco Javier de Charlevoix de la Compañía de Jesús, con las anotaciones y correcciones del P. Mune, traducida al castellano por el P. Pablo Hernández de la misma compañía, Madrid, 1912. (N. de la T.)

sucederle un accidente como éste. ¡Por eso el hombre que está dominado por su imaginación siempre está rodeado de espíritus!

Entre los indios de América del Norte, si alguien tiene dolor de muelas o de cabeza, enseguida dicen: "Los espíritus están descontentos y quieren reconciliarse contigo". (Heckenwelder, *Noticias sobre historia, moral, costumbres, de los pueblos indígenas.*)[87] Se destacan especialmente por su temor a los espíritus y fantasmas los pueblos del norte de Asia, que practican el llamado chamanismo, una religión que no consiste en otra cosa que el "temor a los espíritus, hechizos y conjuros de espíritus". Viven en una lucha continua "con los espíritus enemigos que erran por el desierto y por los amplios campos cubiertos de nieve." (Stuhr, *El sistema religioso de los pueblos paganos de Oriente.*)[88] Pero de ningún modo el chamanismo, tal como Stuhr mismo afirma, es la única religión arraigada en la creencia en los espíritus, sino más o menos todas las religiones de todos los pueblos. Es especialmente llamativo lo que se relata de los salvajes norteamericanos. "A pesar de sentirse tan audaz, orgulloso e independiente, el temor del indio a la magia y brujería norteamericano lo convierte en una de las criaturas más temerosas", tal como expresa Heckenwelder. "Es increíble –sostiene– qué influencia tiene sobre el ánimo de los indios su creencia en la hechicería. En un segundo se convierte en un hombre diferente, cuando su imaginación está presa por la idea de que ha sido hechizado. Su fantasía está permanentemente activa creando las imágenes más espantosas y deprimentes." Pero el temor a la brujería no es otra cosa que el temor de que algún ser malvado podría hacerle un mal a alguien con medios sobrenaturales y mágicos. Y esta superstición, esta fantasía, es tan poderosa entre los indios que *realmente fallecen* a consecuencia "de la mera fantasía de que se les ha hecho un mal, de que estén embrujados." Del mismo modo que Heckenwelder, Volney expresa en su retrato de los salvajes norteamericanos que "el temor a los espíritus es una de las ideas más dominantes y atormentadoras; sus temerarios guerreros son en este punto igual a las mujeres y niños; un sueño, una aparición nocturna en el bosque, un grito adverso los atemoriza." Pero, igual que en los pueblos mencionados, también entre los cristianos encontramos las ideas y descripciones más exageradas del mal y del peligro de la muerte que persiguen a los hombres en todos los caminos y pasos y que su fantasía religiosa imagina como efectos de un ser o espíritu malvado, enemigo del hombre,

[87] John Gottlieb Ernest Heckewelder (1743-1823), *Nachricht von der Geschichte, den Sitten und Gebräuchen der indianischen Völkerschaften].* (N. de la T.)

[88] Stuhr, F., *Religionssystem der heidnischen Völker des Orients*, 1836. (N. de la T.)

el diablo, efectos que sólo pueden superarse a través de la compensación de un dios bondadoso, benévolo y omnipotente.

Por lo tanto, los dioses son criaturas fantásticas, pero criaturas fantásticas que están íntimamente vinculadas al el sentimiento de dependencia, a la necesidad y el egoísmo humanos, que son seres del sentimiento, seres o criaturas del afecto, sobre todo del temor y la esperanza. El hombre exige de los dioses, tal como ya dije respecto del culto religioso a las imágenes, que lo ayuden cuando se los imagina como seres buenos, y, cuando se los imagina como seres malvados, que no lo lastimen –al menos que no estorben sus planes y su alegría–. Por lo tanto, la religión no es sólo una cuestión de la imaginación, de la fantasía, no sólo una cuestión del sentimiento, sino también de *la capacidad de anhelar*, del ansia y el deseo del hombre de superar sentimientos desagradables y alcanzar sentimientos agradables, de obtener aquello que no tiene y quisiera tener y de negar aquello que tiene y no quisiera tener como, por ejemplo, tal desgracia, tal carencia. En resumen, es una cuestión del anhelo humano de librarse de los males que tiene o padece y de obtener aquel bien que desea, que su fantasía le muestra: es una cuestión del *instinto de felicidad*.

Clase Nº 22

El hombre no sólo cree en dioses porque tiene fantasía y sentimiento, sino también porque tiene el instinto de ser feliz. Cree en un ser bienaventurado no sólo porque tiene una idea de la bienaventuranza, sino porque él mismo quiere ser bienaventurado; cree en un ser perfecto porque él mismo desea ser perfecto; cree en un ser inmortal porque él mismo no quiere morir. Aquello que él no es pero desearía ser, lo imagina como existente en sus dioses; los dioses son los deseos humanos pensados como reales, convertidos en seres reales; un dios es el deseo de felicidad del hombre satisfecho en la fantasía. Si el hombre no tuviera ningún deseo, no tendría ninguna religión, ningún dios, a pesar de su fantasía y sentimiento. Y los deseos son tan variados como variados son los dioses, y los deseos son tan variados como variados son los hombres. Aquel que no tiene como objeto de sus deseos ni sabiduría ni comprensión, aquel que no quiere ser ni sabio ni comprensivo, tampoco tendrá una diosa de la sabiduría como objeto de su religión.

Ésta es la ocasión de recordar lo que ya se dijo en las primeras clases, a saber, que nosotros, para captar la religión, debemos evitar todas las explicaciones unilaterales, es decir, no debemos admitirle a esas explicaciones ningún otro lugar en la religión que el que realmente ocupan. En la medida en que los dioses son poderes y, por cierto, poderes originariamente naturales que la imaginación humana transformó en seres semejantes a los humanos, ante ellos el hombre se arrodilla en el polvo; ante ellos se siente una nada; son objeto del sentimiento de vanidad, del temor, de la veneración, del asombro, de la admiración, seres temibles o maravillosos, majestuosos, ejercen sobre el hombre las mismas impresiones que en general [produce] un ser o una imagen dotado de los poderes mágicos de la fantasía; pero en la medida en que son poderes que satisfacen los deseos humanos, que le dan al hombre lo que desea y lo que necesita, son objetos del egoísmo humano.

En resumen, la religión tiene esencialmente un fin y fundamento práctico; el instinto del que surge la religión, su último fundamento, es el instinto de felicidad; y, si este deseo es algo egoísta, es, entonces, el egoísmo. Quien desconozca o niegue esto es ciego, pues lo confirma la historia de

la religión, sea desde los puntos de vista más bajos o más elevados de la religión. Piénsese aquí en los testimonios de escritores cristianos, griegos y romanos que cité en una de las primeras clases. Este punto es sumamente importante práctica y teóricamente, pues si se prueba que Dios sólo le debe la existencia al instinto de felicidad humano y que la religión no satisface tal deseo excepto en la imaginación, se sigue necesariamente que el hombre buscará satisfacer este deseo de maneras que no son las religiosas, con otros medios que los religiosos.

Entonces, todavía algunas citas. Mientras que antes mi tarea era probar que el amor hacia sí mismo era *el último fundamento* de la religión, ahora mi tarea será precisamente probar que la religión tiene como *fin* la felicidad humana, que el hombre venera y adora a los dioses únicamente para que satisfagan sus deseos, para ser feliz gracias a ellos. Dice la Biblia: "Pedid y se os dará; porque todo aquel que pide, recibe; ¿qué hombre hay de vosotros, que si su hijo le pide pan, le dará una piedra? Pues si vosotros, siendo malos, sabéis dar buenas dádivas a vuestros hijos, ¿cuánto más vuestro Padre que está en los cielos dará buenas cosas a los que le pidan?".[89] Dice Lutero en su *Kirchenpostille*:[90] "Quién, entonces, podría entregarse tanto a Dios como a sí mismo para tener la locura y el coraje de decirle a Dios con todo su corazón: 'eres mi amado padre; ¿qué es lo que no debería pedirte?'. Y, ¿qué es lo que Dios debería negarle? Su propio corazón le dirá que, sin duda, se hará lo que él pidió". Entonces, Dios es representado como un ser que satisface los deseos, los ruegos. Uno reza para obtener el bien, para ser salvado, "de peligros, de necesidad y de todo tipo de contrariedad". Cuanto mayor es la necesidad, el peligro, el temor, tanto más potente se agita el instinto de autopreservación, tanto más vivo es el deseo de ser salvado, tanto más ferviente es la plegaria.

Los indios, tal como Heckenwelder relata como testigo ocular en la obra antes citada, al acercarse una tormenta o temporal se dirigen al Manitu del viento (es decir, al Dios del viento, el viento representado como un ser personal), para que aleje de ellos todo peligro; los Chipevas de los lagos de Canadá rezaban al Manitu de las aguas que impidiera que las olas se levanten demasiado mientras navegaban por el lago. Asimismo, los romanos hacían sacrificios para las tormentas y tempestades del mar siempre que iban a navegar; si se encontraban en un incendio o para prevenirlos, al volcán, el Dios del fuego. Según Heckenwelder, antes de ir a la guerra, los Lenape rezaban y cantaban las siguientes estrofas:

[89] Lucas 11, 5-13. (N. de la T.)

[90] Lutero, Wittenberg, 1527. (N. de la T.)

"¡Oh... pobre de mí, que salgo a luchar contra el enemigo! Y no sé si volveré a mi casa, para alegrarme de los abrazos de mis hijos y de mi mujer. ¡Oh... pobre criatura, cuya vida no está en sus manos, que no tiene poder sobre su cuerpo, pero que trata de cumplir con la obligación por el bien de su pueblo! ¡Oh... tú, gran espíritu en lo alto, ten piedad de mis hijos y de mi mujer! ¡Impide que sufran por mi causa! Déjame triunfar en esta empresa, que pueda matar a mi enemigo y traer los trofeos de la victoria a mi querida familia y a mis amigos y que nos alegremos entre todos. Ten piedad de mí y protege mi vida, yo haré un sacrificio para ti".

En esta sencilla y emotiva plegaria tenemos todos los momentos de la religión señalados anteriormente. El hombre no tiene en sus manos el éxito de su empresa. Entre el deseo y su realización, entre el fin y su materialización, hay una brecha de dificultades y posibilidades que podrían impedir su fin. Por más exitoso que sea mi plan de la batalla, cualquier tipo de acontecimiento, sea natural o humano, un aguacero, la fractura de una pierna, la llegada casualmente tardía de una columna de socorro y casos semejantes, pueden desbaratar mi plan. Entonces el hombre llena con su fantasía esta brecha entre el fin y su realización, entre el deseo y la realidad, con un ser, de cuya voluntad piensa que dependen todas estas circunstancias y, por tanto, cuyo beneplácito necesita pedir para asegurarse de lo que imagina que será un resultado feliz de su intención, la satisfacción de sus deseos.

El hombre no tiene su vida en sus manos, al menos no necesariamente; alguna causa externa o interna, por ejemplo, que se rompa una vena en mi cabeza, puede terminar de repente con mi vida, puede separarme de mi mujer e hijos, amigos y parientes, en contra de mi conocimiento y voluntad. Pero el hombre desea vivir: ¡la vida es la quintaesencia de todos los bienes! Por eso, en virtud de su instinto de preservación o en base a su amor a la vida, el hombre convierte involuntariamente este deseo en un ser que lo pueda satisfacer, en un ser que tiene ojos, como el hombre, para ver sus lágrimas, y oídos, como el hombre, para escuchar sus lamentos; pues la naturaleza no puede satisfacer este deseo; la naturaleza, tal como es en realidad no es un ser personal, no tiene corazón, es ciega y sorda respecto de los deseos y lamentaciones del hombre. ¿Cómo puede ayudarme el mar, si me lo imagino como un mero conjunto de aguas, es decir, como aquello que realmente es, tal como es el mar en tanto nuestro objeto? Sólo puedo rogarle al mar que no me trague si me lo imagino como un ser personal, de cuya voluntad depende el movimiento del agua, cuya voluntad, cuyos sentimientos puedo hacer

propicios a través de los sacrificios y las dádivas de adoración, es decir, si me lo represento como un dios.

Por lo tanto, no es de ningún modo únicamente la estrechez del hombre, según la cual piensa todo sólo según sí mismo, no es de ningún modo sólo la ignorancia, su desconocimiento respecto de lo que es la naturaleza, no es de ningún modo únicamente la imaginación, que personifica todo: también *el ánimo, el amor a sí mismo, el egoísmo* humano o el *instinto de felicidad* constituyen la razón por la que el hombre deriva los efectos y fenómenos de la naturaleza de seres pensantes, personales, intencionales y que viven como humanos, independientemente de que ahora suponga, como en el caso del politeísmo, muchas causas personales o, como en el caso del monoteísmo, *una* sola causa de la naturaleza que actúa con voluntad y conciencia. Pues sólo porque el hombre hace depender la naturaleza de un dios, hace depender la naturaleza *de sí mismo*, coloca a la naturaleza en su poder. Ovidio escribe en *Fastos*: "Reparable es el rayo de Júpiter, gobernable la ira rabiosa". Si un objeto natural (por ejemplo, el mar) es un dios; si las tormentas y los oleajes tan peligrosos para los hombres dependen de su voluntad y la voluntad del dios del mar puede hacerse favorable por medio de plegarias y sacrificios de los hombres que lo adoran ("los regalos triunfan, incluso sobre los dioses") entonces el movimiento del mar depende indirectamente, es decir, mediatamente, del hombre; el hombre domina la naturaleza a través de dios o por medio de un dios.

Así, una vez una Vestal que había sido acusada falsamente de asesinato, tomó un cedazo en sus manos invocando a Vesta con las palabras: "¡Vesta! Si te he servido siempre con las manos puras, haz que saque agua del Tíber con este cedazo y que la lleve a tu templo"; y la *propia naturaleza obedeció* –como expresa Valerius Maximus– los ruegos atrevidos y arrebatados de la sacerdotisa: es decir, el agua, en contra de su naturaleza, no fluyó a través del cedazo. En el Antiguo Testamento, el sol se queda quieto ante la plegaria o el mandato de Josué. Por otro lado, la plegaria y el mandato no se diferencian esencialmente. Por ejemplo, en Virgilio, el divino Tíber le dice a Eneas "Vence (o sojuzga, domina) la ira de Juno con humildes plegarias"; y también Helenus le dice: "vence a la poderosa reina con humildes ofrendas".

La plegaria es sólo un humilde mandato, un mandato con la forma de la religión. Si bien los teólogos modernos han eliminado de la Biblia el milagro de la detención del sol, declarando que el pasaje era una expresión poética u otra cosa, yo mismo no lo sé. Pero sigue habiendo todavía

cantidad de otros milagros igualmente poderosos en la Biblia, y por eso es lo mismo si uno, fielmente, deja tal milagro, o si, incrédulo, lo elimina. Del mismo modo, ante la plegaria de Elías, ocurre la lluvia. "La plegaria del justo –dice en el Nuevo Testamento– es capaz de muchas cosas. Elías oró para que no lloviera y no llovió en la tierra durante tres años y seis lunas. Otra vez oró y el cielo produjo lluvia."[91] Y el autor de los Salmos afirma: "Dios hace la voluntad de los que temen a Dios".

Respecto de este pasaje, en su exégesis del libro de Moisés, Lutero sostiene que "Dios hace tal como lo quiere aquel que cree." Y todavía hoy en día los cristianos oran por lluvia durante una larga sequía, por sol cuando la lluvia es persistente; es decir que creen, aunque teóricamente lo nieguen, que la voluntad de Dios, de la que piensan que todo depende, podrá determinar que haya lluvia o sol, *en contra* del curso natural, a través de la plegaria; pues, si creyeran que sólo habría lluvia o sol cuando la naturaleza lo hace así, no orarían: la plegaria sería una ridiculez. ¡De ningún modo! Creen que la naturaleza se gobierna y que se puede hacer que la naturaleza se someta a los deseos y las necesidades humanas por medio de la plegaria. Precisamente por eso, para el hombre, al menos aquel que está habituado a las ideas religiosas, la doctrina según la cual la naturaleza se comprende por sí misma y que no hace que el mundo o la naturaleza dependan de la voluntad de un dios, de un ser bondadoso y semejante al humano, se convierte en una doctrina *desesperada y, por tanto, falsa*. Pues, por más que el teísta presuponga en teoría que la desesperación no es cierta, en la práctica hace como si rechazar a la desesperación fuera racional. Pero, de hecho y en verdad, este rechazo sólo se sigue de la desesperación: se la rechaza por ser desesperada, es decir, no cómoda, no tan confortable, ya que no adula el egoísmo humano, como la doctrina contraria que deriva la naturaleza de un ser que determina el curso natural según las oraciones y los deseos del hombre.

Ya el cómodo Plutarco afirma en su escrito sobre la imposibilidad.[92] "Los epicúreos ya están castigados al negar la providencia, ya que por ello quedan privados del gozo que transmite la fe en la providencia." "¡Qué tranquilidad, que gozo! –dice Hermógenes en ese mismo escrito de Plutarco– se encuentra en la idea de que *los seres que todo lo saben y todo lo pueden son tan bondadosos conmigo* que, ya que se preocupan por mí, siempre tienen los ojos puestos sobre mí, tanto en el día como en la

[91] Santiago 5,17. (N. de la T.)

[92] Plutarco, "Sobre la imposibilidad de vivir placenteramente según Epicuro", en *Moralia; Obras morales y de costumbres*, Vol. XII. (N. de la T.)

noche; puedo hacer lo que yo quiera; para expresarme el resultado de cada empresa, me dan toda clase de signos." Asimismo, un teólogo inglés, Cudworth, dice: "Vivir sin Dios significa vivir sin esperanza. Pues, ¿qué esperanza o qué confianza puede depositar el hombre en la naturaleza insensible y sin vida?". Y cita el dicho del poeta griego Linos: "Se puede esperar todo (desesperar en la nada) pues Dios realiza todo con facilidad: nada es un impedimento para él".

Una creencia, una idea, que –en los hechos, aunque no en las palabras– es considerada verdadera sólo porque es reconfortante y agradable, porque adula el egoísmo, el amor del hombre por sí mismo, sólo puede haber surgido del alma, del egoísmo, del amor a sí mismo. De la impresión que una doctrina hace sobre el hombre, seguro que se puede [derivar] la clave de su origen. Aquello sobre lo que una cosa actúa, en este caso, una cosa imaginada, representada, también es su origen. Lo que deja frío el corazón, o es indiferente, no tiene su fundamento en ningún interés humano afectuoso o egoísta.

Ahora bien, una idea que encuentra eco en el amor a sí mismo humano, a saber, que la naturaleza no actúa con necesidad irremediable, sino que hay un ser que ama al hombre y es semejante a él por sobre la necesidad de la naturaleza, un ser con voluntad y entendimiento, que conduce y gobierna la naturaleza de modo saludable para el hombre, que toma al hombre bajo su cuidado, protegiéndolo de los peligros que lo amenazan a cada instante por parte de la naturaleza que actúa desconsiderada y ciegamente. Salgo: en este mismo instante cae una piedra del cielo; por necesidad natural cae sobre mi cabeza y me mata; pues me he dirigido justamente al sitio al que se dirigía la piedra, y el peso con el que esta piedra cae no me tiene ninguna consideración, por más distinguido y razonable que yo sea. Pero Dios aligera el poder del peso, anulando su efecto, para salvarme, porque un dios tiene más consideración de la vida humana que de las leyes de la naturaleza; o al menos, si no quiere hacer milagros, sabe girar y torcer las circunstancias de modo tan razonable e inteligente, tan avispado racionalmente, como para que la piedra no me haga ningún daño, sin violar las leyes de la naturaleza ante las que el racionalista tiene un gran respeto. Entonces, ¡qué cómodo es vagar bajo el techo de la protección celeste! ¡Qué descorazonador y desesperado exponerse directamente a los impertinentes meteoritos, granizos, aguaceros y quemaduras de sol, como hace el infiel!

Pero ahora tengo que interrumpir el hilo de la exposición con la siguiente observación: aun cuando esta idea de la providencia divina y otras

ideas religiosas surjan del amor egoísta, del corazón, en virtud de su comodidad y afectuosidad, de su constitución propicia para el amor egoísta, sin duda sólo surgieron siempre que el corazón estaba al servicio de la imaginación y por eso sólo encuentra consuelo en sus fantasías religiosas. Pues, en cuanto el hombre abre sus ojos para mirar la realidad tal como es, sin deslumbrarse por las ideas religiosas, el corazón se rebela contra la idea de una Providencia, por la parcialidad con que salva a uno y deja morir al otro, por darles a unos dicha y riqueza y a los otros desgracia y miseria, al menos, por su crueldad o inacción, con los que somete a millones de humanos a los sufrimientos y tormentos más terribles. ¿Quién puede hacer concordar la atrocidad del despotismo, la atrocidad de la jerarquía, la atrocidad de la fe y superstición religiosas, la atrocidad de la justicia penal pagana y cristiana, la atrocidad de la naturaleza, como la peste negra, las epidemias y el cólera, con una Providencia divina? Si bien los teólogos y filósofos creyentes han movilizado todo su intelecto para compensar todas estas contradicciones evidentes entre la realidad y la fantasía religiosa en una Providencia divina, para un corazón amante de la verdad e incluso para la dignidad de un dios es mucho más tolerable negar directamente la existencia [de la Providencia] antes que recurrir a los más vergonzosos y ridículos trucos y rebusques maquinados penosamente por los teólogos y filósofos creyentes a fin de jusuficar la Divina Providencia, a fin de concederle su existencia.

Es mejor caerse dignamente que existir sin dignidad. El ateo hace que Dios caiga dignamente; el teísta, el racionalista, en cambio, lo hacen existir sin dignidad, ¡*à tout prix*!

Clase Nº 23

La religión tiene un fin práctico. Al convertir los efectos naturales en acciones y los productos naturales en dones, dones de uno o de varios seres personales, semejantes al humano, pretende poner a la naturaleza en manos del hombre, ponerla al servicio del instinto humano de felicidad. La dependencia del hombre respecto de la naturaleza es, sin duda, la base y el comienzo de la religión, pero la liberación de esta dependencia, tanto en sentido racional como irracional, es el fin último de la religión. En otras palabras, la divinidad de la naturaleza es, sin duda, *el fundamento de la religión*, pero *la divinidad del hombre es su último fin*. Por lo tanto, aquello que el hombre quiere alcanzar desde el punto de vista racional, educándose y cultivando la naturaleza, a saber, una existencia agradable, feliz, libre de la brutalidad y las ciegas contingencias de la naturaleza, desde el punto de vista de la incultura lo pretende alcanzar mediante la religión.

Desde el comienzo de la historia humana, el primer medio para hacer que la naturaleza sea acorde a los fines y deseos humanos ha sido la religión. El hombre desamparado, desconsolado, sin recursos, no encuentra otra manera de hacer propicio a aquello que él teme, de lo que se siente amenazado y dependiente, que las súplicas, las ofrendas, los sacrificios o la magia, que es una forma irreligiosa de religión. Pues el hombre religioso coloca la magia –es decir, la fuerza que domina a la naturaleza con meras palabras, con la mera voluntad que el mago se atribuye y ejerce– en el objeto externo a él. Por otro lado, rezar y hacer magia están relacionados, de modo que las plegarias no son otra cosa que conjuros o fórmulas mágicas por las que se puede forzar a los dioses, incluso en contra de su voluntad, a satisfacer los deseos humanos. Incluso en el caso del cristiano piadoso la oración no siempre tiene el carácter de la devoción religiosa, sino que muchas veces es imperiosa. Por ejemplo, Lutero sostiene en su *Exégesis del primer libro de Moisés*: si nos encontramos en necesidad y desesperación no prestamos particular atención a la majestad (de Dios), sino que decimos directamente: "¡Ayúdanos, querido Dios! ¡Ayúdanos, Dios! ¡Tú, en el cielo, ten piedad de nosotros!". Y obviamos los largos preámbulos.

Entonces, la oración y el sacrificio son medios por los que el hombre desconsolado y desamparado intenta remediar la necesidad, y sojuzgar así

a la naturaleza. Tal como relata Sonnerat, ante una tempestad de dimensiones que exigen la mayor destreza y actividad, los chinos sacrifican su brújula y se dejan hundir con ella. Durante una epidemia, los tungusios oran devota y solemnemente a la enfermedad, para que pase de largo ante sus chozas. También los antes mencionados tungusios, en caso de una epidemia de viruela, le ofrecen a la divinidad sangre de bueyes, ovejas y cerdos. Los habitantes de la isla de Amboina, una isla al este de la India, es decir, una de las Islas de las Especias, "al manifestarse alguna enfermedad grave, colocan toda suerte de dones y sacrificios en un bote y lo empujan hacia el mar, con la esperanza de que las enfermedades vayan detrás de ellos, abandonando la isla de Amboina." (Meiners, *op. cit.*)

Por lo tanto, el así llamado idólatra se dirige al objeto del mal, a fin de dominarlo con piadosas plegarias, en lugar de prevenir su causa. Es cierto que el cristiano no hace eso; pero no se diferencia del politeísta o el idólatra en que, en lugar de tratar de dominar a los males de la naturaleza o a la naturaleza en general con autonomía, con cultura, con su propia razón, trata de someterla con plegarias. Aquí primero tenemos que distinguir entre los cristianos antiguos y modernos, entre los [cristianos] primitivos y los desarrollados, pues los primeros se entregan y encomiendan exclusivamente a la omnipotencia de la plegaria o de Dios, en tanto que los segundos también suplican "¡líbranos del mal, líbranos del fuego!". No obstante, en la práctica no se entregan más a la fuerza de la oración, sino que buscan protección en las aseguradoras contra incendio y los seguros de vida.

Por cierto, aquí tengo que agregar, a fin de evitar malentendidos, que la cultura no es tan omnipotente como la fe o la fantasía religiosa. Así como la naturaleza no puede sacar oro del cuero o granos del polvo, a diferencia de Dios o del objeto de la religión, tampoco la cultura puede hacer milagros con la sola naturaleza o solamente con medios naturales. Pero lo que es seguro es que una infinidad de males que el hombre ha pretendido dominar con medios religiosos sin poder lograrlo, han podido ser superados por la cultura, la actividad humana, o, al menos, ser suavizados mediante la utilización de medios naturales. Por lo tanto, la religión es la infancia del hombre. En otras palabras, en la religión el hombre es un niño. Como el niño no puede satisfacer sus deseos por sí mismo, con autonomía, les pide a los seres de los que siente que depende, como sus padres, y sabe que ellos le darán lo que desea. La religión tiene su origen, su verdadera posición y significado en la etapa de la infancia de la humanidad. Pero la etapa de la infancia es también la etapa de la ignorancia, la inexperiencia, la falta de

cultura o incultura. Las religiones surgidas en tiempos posteriores, como el cristianismo (que era considerada nueva), no eran propiamente religiones nuevas, sino religiones críticas: meramente reformaron, reelaboraron las ideas religiosas provenientes del tiempo más antiguo de la humanidad, adaptándolas al punto de vista más desarrollado. O, si consideramos a las religiones posteriores como esencialmente nuevas, la etapa en la que aparece una nueva religión es la etapa de la niñez, en comparación con la nueva etapa. Retrocedamos primero al tiempo más cercano a nosotros, cuando surgió el protestantismo. ¡Qué ignorancia, qué superstición, qué brutalidad dominaba entonces! ¡Qué ideas tan infantiles, toscas, vulgares y supersticiosas tenían incluso nuestros reformadores iluminados por Dios! Pero, precisamente por ello no tenían otra cosa en mente que una *reforma religiosa*: su naturaleza, especialmente la de Lutero, se interesaba únicamente por lo religioso.

Entonces, la religión surge en la noche de la ignorancia, la necesidad, la indigencia, la incultura, es decir, en un estado en el que la imaginación domina a todas las otras facultades, donde el hombre experimenta las ideas más exacerbadas y los estados de ánimo más exaltados. Pero al mismo tiempo surge como la necesidad humana de luz, de educación o, al menos, siguiendo los fines de la cultura, no es otra cosa que la primera forma de cultura, aún tosca, vulgar, del hombre.

Por lo tanto, aquella época, aquella etapa importante en la cultura humana, comienza con la religión. Todo lo que después se convirtió en objeto de la actividad humana, de la cultura, fue originariamente objeto de la religión: al principio todas las artes, las ciencias, o, más bien, *sus primeros comienzos, sus primeros elementos*, pertenecían a la religión y a sus representantes, los sacerdotes. Pues, cuando un arte o una ciencia se desarrolla o perfecciona, deja de ser religión. Así, la filosofía, la poesía, la astrología, la política, el derecho, la asignación de culpabilidad o inocencia (al menos la decisión de casos difíciles), así como la farmacopea fueron alguna vez una cuestión religiosa. Por ejemplo, para los antiguos egipcios, su farmacopea tenía "carácter religioso-astrológico. Al igual que cada estación del año, cada parte del cuerpo humano se encontraba bajo el influjo de determinada divinidad celeste… No se podía resolver ningún caso judicial o hacer una curación sin consultar previamente con las estrellas." (E. Röth, *Doctrina religiosa egipcia y zoroástrica*.)[93]

[93] *Die ägyptische und zorastrische Glaubenslehre als die ältesten Quellen unserer spekulativen Ideen*", II Auflage Mannheim 1862 S. 407. (N. de la T.)

Todavía hoy en día entre los pueblos más salvajes hay magos o hechiceros que se comunican con los espíritus o dioses: son los médicos, clérigos o sacerdotes de los pueblos más salvajes. Entre los cristianos, el arte de curar o, al menos, el poder de curar, también era cuestión de la religión, de la fe. En la Biblia, incluso, ciertos poderes curativos están adheridos a la vestimenta de los santos, héroes de la fe, de los hombres de Dios. Estoy pensando en el manto de Cristo, del que bastaba tocar el orillo para curarse, o en el sudario y pañolón de San Pablo que, según la historia de los apóstoles, bastaba sostener sobre los enfermos para alejar las pestes y exorcizar los espíritus malvados. Sin embargo, la medicina religiosa no se limita en absoluto a los llamados medios sobrenaturales, conjuros, magia, plegaria, la fuerza de la fe y de Dios: también aplica *medios curativos naturales*. Pero al comienzo de la cultura humana estos medios curativos naturales tenían significado religioso. Los egipcios, para los que, tal como vimos recién, la medicina era parte de la religión, usaban sin duda remedios naturales (pues, ¿cómo podría el hombre contentarse con meros medios religiosos, con plegarias y fórmulas mágicas? Su razón –por más que esté bastante desarrollada, aún está sometida a la religión– le dice que tiene que haber en todas partes remedios adecuados al fin, al objeto) pero "los libros en los que se registraban tales remedios y técnicas curativas de los egipcios se contaban entre los libros *sagrados* y cualquier *actualización* estaba absolutamente prohibida. Un médico que utilizaba un remedio nuevo y que tenía la mala suerte de no salvar al paciente, era castigado con la pena de muerte." En esta actitud sagrada de los egipcios hacia los medicamentos corrientes encontramos un ejemplo claro de cómo los primeros medios de la cultura son *sacramentos*.

Entre los cristianos, el agua, el vino y el pan son sacramentos sólo mediatamente. Originariamente, debido a que se descubrieron en el agua efectos y propiedades que contribuían a la cultura y al bienestar humano, se convirtió en un sacramento, es decir, algo sagrado, divino. Para los pueblos antiguos, lavarse y bañarse eran obligaciones y actividades religiosas. Esto provocaba la mala conciencia de ensuciar las aguas. Los persas antiguos jamás orinaban en un río ni nunca escupían en él. Entre los griegos, tampoco se podía atravesar un río sin haberse lavado las manos ni orinar en la desembocadura o en la fuente de un río. Tanto o más sagrado que el agua eran el pan y el vino, pues se requería una cultura más desarrollada para descubrirlos que para descubrir las propiedades benéficas del agua que hasta los animales conocen. El "pan sagrado" pertenecía a los misterios de la religión griega. Hüllmann observa correctamente en su *Teogonía*,

investigaciones sobre el origen de la religión en la Antigüedad (*Theogonie, Untersuchungen über den Ursprung der Religion des Altertums*, Berlín, 1804) que "todavía entre nosotros predomina *cierto sentimiento religioso* hacia el pan y el cereal, que hace que consideremos que el manejo usurario de cereales sea la forma más odiosa de usura y hace que el hombre común, en cuanto ve que algo se echó a perder a causa de ella, exclame "¡el buen pan!, ¡el buen cereal!".

El descubrimiento del pan y el vino fue adjudicado a un dios, porque el pan y el vino eran considerados divinos y sagrados. Incluso en la propia Biblia dice: "el vino alegra el corazón del hombre". Todo lo beneficioso, lo útil, lo agradable, todo lo que embellece y ennoblece la vida humana era considerado por los antiguos como divino, sagrado, religioso, tal como acabamos de ver en el ejemplo del pan y el vino. Cuanto más ignorantes eran los hombres, cuanto más faltos de medios para alcanzar placeres, lograr una existencia humana digna y protegerse contra la brutalidad de la naturaleza, tanta más adoración sentían por los descubridores de tales medios, y tanto más sagrados consideraban a esos medios. Por eso, para los razonables griegos todo lo que hiciera al hombre un hombre era un dios: el fuego del hogar, por ejemplo, porque reúne a las personas alrededor del hogar, porque acerca a los hombres entre sí, es decir, por ser benéfico para el hombre. Pero precisamente porque el hombre convirtió en sacramentos a los primeros remedios, a los primeros elementos de la cultura y felicidad humanas, la religión estuvo siempre en el curso del desarrollo de la humanidad enfrentada a la cultura propiamente dicha: fue el obstáculo para el desarrollo, puesto que se opuso con hostilidad a cada innovación, a cada modificación de la vieja costumbre habitual, a cada paso hacia adelante.

El cristianismo llegó al mundo en una época en la que el pan y el vino y otros medios culturales ya habían sido descubiertos desde hacía mucho; ya no era el momento de divinizar a sus descubridores porque estos descubrimientos habían perdido su significado religioso. El cristianismo trajo al mundo otro medio cultural, a saber, la moral, la doctrina de las costumbres. El cristianismo quería dar un remedio contra el mal moral, no contra el mal físico o político, sino contra el pecado. Quedémonos con el ejemplo del vino, a fin de ilustrar la diferencia en este respecto entre el cristianismo y el paganismo. Los cristianos le preguntan a los paganos: ¿cómo es que pueden divinizar el vino? ¿Qué tipo de beneficio es [el vino]? A incontables camaradas no les ha proporcionado más que la muerte y el deterioro. Sólo es beneficioso cuando se lo bebe con moderación, con

sabiduría, cuando se bebe moralmente. Entonces, la utilidad o el perjuicio de una cosa no dependen de ella misma, sino de su uso moral. El cristianismo tiene razón en este punto. Pero el cristianismo convirtió a la moral en religión, es decir, [convirtió] la ley de las costumbres en ley divina; los asuntos de la autonomía humana, en asuntos de la fe. En efecto, la fe es en el cristianismo el principio, el fundamento, de la doctrina de las costumbres: "*las buenas obras provienen de la fe*", se dice. El cristianismo no tiene ni un dios del vino, del pan o el cereal, ni Ceres, Poseidón o el dios del mar y la navegación, no tiene un dios de la herrería o del fuego como Vulcano. Sin embargo, tiene un dios en común con ellos o, más bien, *un dios moral*, a saber, el dios del arte de convertirse [en un alguien] ético y santo. Con este dios los cristianos se oponen a toda cultura radical y profunda, pues los cristianos sin Dios no pueden concebir ninguna moral, ninguna vida ética o humana. El cristiano deriva la moral de Dios, igual que el poeta pagano deriva las leyes y formas de su poética de los dioses y diosas del arte poético; el herrero y el artesano del fuego paganos, del dios Vulcano. Pero, así como el herrero o el artesano del fuego en general hoy en día no conocen su oficio sin tener ningún dios especial como patrono de su oficio, del mismo modo alguna vez los hombres conocerán su arte sin pensar en un dios moral y santo. Recién cuando hayan dejado de tener un dios, cuando ya no necesiten más la religión, recién entonces serán verdaderamente morales y santos. Pues, en tanto arte, todavía es imperfecto, todavía está en pañales, necesita la protección religiosa; es precisamente a través de la religión que el hombre completa su falta de cultura; sólo por carencia de cultura y cosmovisión universal, así como el egipcio tomaba por medicamentos a sus remedios limitados, toma por sacramentos a sus productos morales curativos, toma por dogmas sagrados a sus ideas limitadas y por mandatos y manifestaciones divinas a las inspiraciones de su propio espíritu y ánimo.

En síntesis, religión y cultura se oponen, aunque uno pueda llamar a la cultura –dado que la religión es la primera forma cultural, la más antigua– *la religión verdadera, la religión perfecta, de modo que sólo el hombre verdaderamente culto es el verdaderamente religioso*. Sin embargo, esta oración expresa un mal uso de las palabras, pues con la palabra "religión" siempre se vinculan ideas supersticiosas e inhumanas. La religión tiene en esencia elementos totalmente opuestos a la cultura, ya que quiere convertir aquellos hábitos, ideas, descubrimientos, que obtuvo el hombre en su infancia, en leyes que rigen al hombre en su adultez. Cuando un dios tiene que decirle al hombre lo que debe hacer, se encuentra en el punto de vista

de la religión, que es, al mismo tiempo, el punto de vista de la barbarie más profunda; pero cuando el hombre hace algo por sí mismo, porque se lo indica su propia razón e inclinación, se elimina la necesidad de la religión y, en su lugar, aparece la cultura. Y así como a nosotros ahora nos parece ridículo e inconcebible que un mandato natural fuera alguna vez un mandato religioso, cuando los hombres hayan podido salir del estado de nuestra cultura aparente, de nuestra etapa de barbarie religiosa, nos parecerá inconcebible que los mandatos de la moral y el amor humanos sean comprendidos como mandatos divinos para poder ejercerlos y que sean premiados si se los obedece o castigados si se los infringe.

Dice Lutero:

> "Quien quiere vivir cómodamente como un cerdo
> Tal como Epicuro puso como meta
> Descree de Dios y del hombre
> Cree que no existe ningún Dios que ve y juzga
> Cree que no hay ninguna vida después de ésta;
> Aunque tu corazón se oponga a gritos,
> Piensa que has nacido por ti mismo,
> Que lo que ves pertenece a tu cuello
> Bebe, come, escupe, caga... come hasta hartarte
> Igual que un cerdo, cuida sólo tu propio beneficio".

Tenemos aquí un brillante ejemplo de cómo la cultura del hombre primitivo (rohen) es la religión, pero también que esta cultura, la religión, es en sí misma salvajismo, barbarie. El hombre religioso se refrena de comer como una bestia y de emborracharse, no porque sienta un rechazo hacia ello, no porque encuentre en ello algo horrible, animal, opuesto a lo humano, sino por temor a los castigos que impone un juez celestial, sea en ésta o en otra vida, o por amor a su Señor. Es decir, por motivos religiosos. La religión es la razón por la que [el hombre] no es un animal: la pared divisoria entre humanidad y bestialidad, es decir, tiene la bestialidad *en sí mismo* y la humanidad *fuera y sobre* él. La razón de su humanidad, de su no emborracharse, de su no comer como una bestia, es únicamente Dios, un ser externo a él, un ser que concibe como diferente o, al menos, externo. Si no hubiera Dios –éste es el sentido de las palabras de Lutero– sería una bestia, es decir, hasta el fundamento y la esencia de mi humanidad yacen fuera de mí. Pero un hombre, cuya humanidad se encuentra fuera de él, en un ser no humano (al menos así lo cree), cuando es humano no por razones humanas, sino religiosas, todavía no es un ser humano, verdaderamente humano. Sólo soy humano si hago por mí mismo algo

humano, si reconozco y ejerzo la humanidad como la determinación necesaria de mi naturaleza, como la consecuencia necesaria de mi propio ser. La religión impide sólo las manifestaciones del mal, no sus causas; sólo impide que se expresen la barbarie y la bestialidad, mas no evita sus causas; no es una cura radical.

Recién cuando las acciones humanas se derivan de las razones que se encuentran en la naturaleza humana, hay armonía, perfección, entre principio y consecuencia, causa y efecto. Y esto lo hace o tiende a hacerlo la cultura. La religión debe reemplazar a la cultura, mas no la reemplaza. Pero, en realidad, es la cultura la que reemplaza a la religión, la hace superflua. Ya Goethe dijo: "Quien posee ciencia, no necesita religión". Utilizo la palabra *cultura* en vez de "ciencia" porque la cultura abarca a todo el ser humano, aunque podría utilizarse esa palabra, al menos si expresa aquello que normalmente se entiende por cultura. Pero, ¿qué palabra está libre de mancha? No hacer a los hombres religiosos, sino educarlos, difundir la cultura en todas las clases y niveles sociales: ésta es la tarea de nuestra época. La religión es compatible –tal como lo demuestra la historia– con los mayores horrores, mas no con la cultura. Toda religión que descansa en fundamentos teológicos –y es sólo esta religión la que tenemos siempre en mente– se vincula con la superstición, y la superstición es capaz de cualquier crueldad e inhumanidad. Aquí uno no puede servirse de la distinción entre religión falsa y religión verdadera. La verdadera religión, que excluye todo lo que sea malo o cruel, es simplemente la religión limitada e iluminada por la cultura, por la razón. Por lo tanto, cuando los hombres que se reconocen como de esta religión condenan teórica y prácticamente, con palabras y hechos, los sacrificios humanos, la persecución de herejes, la quema de brujas, la condena a muerte de "pobres pecadores" y otros horrores semejantes, no se debe a la religión sino a su cultura, a su razón, su fuerza de ánimo y humanidad, que ellos, naturalmente, llevan consigo también en su religión.

En contra de nuestra afirmación de que la religión se originó en los tiempos más antiguos de la humanidad, en general, sólo en las épocas de barbarie e incultura y que, por lo tanto, muestra su mayor frescura y vitalidad sólo en tales épocas, que religión y cultura son opuestas, se puede decir que justamente los hombres más cultos, más educados y sabios han sido religiosos en grado sumo. No obstante, este fenómeno puede explicarse por muchas razones. Dejo de lado todas las demás razones que he expuesto en mi obra, pues aquí se trata solamente de la oposición entre religión y cultura, oposición que nadie negaría ni puede

negar. Entonces, puede explicarse por qué en el hombre generalmente se encuentran las mayores contradicciones irreconciliables. La historia de la humanidad, especialmente la historia de la religión, nos proporciona ejemplos sumamente llamativos de ello y no sólo en los individuos, sino también en las naciones.

Los pueblos más cultos de la antigüedad, cuyos escritos constituyen todavía hoy en día la base de la cultura escolástica, los artísticos y espirituales griegos y los prácticos y enérgicos romanos, ¡qué creencias supersticiosas ridículas e insensatas tenían, incluso en su mejor época! El mismo Estado romano se apoyaba en realidad sólo en las profecías [que obtenían a partir] de la constitución de sus animales sacrificiales, de los relámpagos y otros fenómenos naturales habituales o infrecuentes, el canto de los pájaros, su vuelo y alimentación, pues los romanos no emprendían nada importante, como por ejemplo una guerra, si sus perros sagrados no tenían apetito. En muchos de sus usos y sus ideas religiosas, los griegos y romanos no se diferenciaban de los pueblos más bárbaros e incultos. Por lo tanto, en cierta esfera se puede ser una persona culta y razonable y someterse al mismo tiempo a las supersticiones más absurdas en el ámbito de la religión.

Encontramos esta contradicción especialmente a comienzos de la época moderna. Los reformadores de la filosofía y de las ciencias en general eran librepensadores y supersticiosos al mismo tiempo. Vivían en la desgraciada ambivalencia entre Estado e Iglesia, lo secular y lo espiritual, lo humano y lo divino. Aplicaban su crítica a lo así llamado secular, pero en lo eclesiástico y religioso eran tan creyentes como sus hijos y mujeres, humillándose al entregar su razón a las ideas y artículos de fe más insensatos y fantásticos. La razón de este fenómeno contradictorio se explica fácilmente: la religión santifica sus ideas y costumbres, hace que la salvación del hombre dependa de ella, le procura conciencia de certeza al hombre. La consecuencia es que van pasando sin cambios de generación en generación.

En el caso de los antiguos egipcios, como Platón observa en sus *Leyes*, las obras de arte de su época y de miles de años atrás eran completamente iguales, porque toda innovación era condenada. Y en India Oriental, según Paolino a S. Bartholomão (*Sistema Brahmán [Brahmanensystem]*, 1791), hasta el día de hoy ningún pintor o escultor puede crear una obra de arte que no esté a tono con las obras antiguas de los templos. Mientras que en todos los demás ámbitos el hombre ha avanzado, en la religión permanece ciego y sordo en el mismo lugar. Las instituciones religiosas, sus usos y artículos de fe, permanecen sagrados, por más que entren en la más patente contradicción con la razón más adelantada y con los senti-

mientos más nobles, por más que el sentido y la razón originales de estas instituciones e ideas ya hayan sido olvidados. Nosotros también vivimos todavía en esta fastidiosa contradicción entre religión y cultura; nuestras doctrinas y usos religiosos están en la mayor contradicción con nuestro punto de vista espiritual y material actual. Pero ahora nuestra tarea es renunciar a esta horrible y perjudicial contradicción. La superación de esta contradicción es la condición indispensable para el renacer de la humanidad, la única condición de una "nueva" humanidad y un "nuevo" tiempo, por así decirlo. En caso contrario, todas las reformas sociales y políticas serán vanas e inútiles. Un nuevo tiempo requiere también de una nueva concepción y visión sobre los primeros elementos y fundamentos de la existencia humana: requiere –si es que queremos seguir utilizando la palabra "religión"– de una *nueva religión*.

Clase N° 24

El fenómeno de que, al menos en ciertas esferas, el entendimiento convive con la superstición más irracional, la libertad política con el servilismo religioso, los avances científicos e industriales de la naturaleza con el quietismo religioso e incluso con la mojigatería, ha llevado a algunos a la creencia y posición superficial de que la religión es completamente indiferente en la vida, en especial en la vida pública o política; de acuerdo con ello, a lo único que se puede aspirar es la libertad incondicionada de creer lo que uno quiera. Pero, por el contrario, yo respondo que no son verdaderas las situaciones en las que la libertad política está unida a la cohibición y limitación religiosas. Yo, por mi parte, no doy ni un comino por la libertad política si soy esclavo de mis fantasías y prejuicios religiosos. Recién cuando el hombre es también libre religiosamente hay libertad verdadera; recién cuando el hombre se ha vuelto amo y señor de sus prejuicios y fantasías religiosas hay cultura verdadera.

Pero el objetivo del Estado no puede ser otro que educar individuos verdaderos, completos; por cierto, completos no en el sentido de la fantasía. Por lo tanto, un Estado en el que los ciudadanos tengan instituciones políticas libres pero no tengan libertad religiosa, no puede ser un Estado verdaderamente humano y libre. El Estado no hace a los individuos, sino que los individuos hacen el Estado. *El Estado es según cómo sean los individuos*. Una vez que existe un Estado, aquellos individuos que se convierten en sus miembros, sea por nacimiento o inmigración, sin duda que están determinados por el Estado. Pero, ¿qué es el Estado en relación con los individuos que inmigran, sino la suma y conexión de los individuos que ya estaban en él y que forman este Estado y determinan a los que llegan según su espíritu y voluntad, con los medios que tienen a disposición y con la infraestructura que ellos han creado? Por lo tanto, un Estado en el que los individuos son libres políticamente pero serviles religiosamente no es un Estado completo o todavía no está terminado.

Respecto del segundo punto, la libertad de pensamiento y de conciencia, sin duda, es la primera condición de un Estado libre, donde "cada uno es santo a su modo", donde cada uno puede creer lo que quiera. Pero esta libertad es muy subordinada y falta de contenido, pues no es otra cosa que

la libertad o el derecho a que cada uno pueda ser un loco por su propia cuenta. El Estado en el sentido mencionado hasta aquí no puede hacer otra cosa que refrenarse de cualquier intervención en la esfera de la fe, conceder libertad absoluta en este respecto. Pero la tarea del hombre dentro del Estado no sólo es creer lo que él quiera sino creer lo que es racional; en general, no sólo creer, sino saber lo que puede y debe saber, si quiere ser un hombre libre y educado. Aquí no ayuda nada servirse del límite del saber humano. En el ámbito de la naturaleza sin duda que hay suficientes [cosas] incomprensibles; pero el hombre puede conocer hasta el último fundamento de los secretos de la religión surgidos del hombre. Y, precisamente porque puede hacerlo, debe hacerlo.

Por último, hay una creencia totalmente superficial y que ha sido refutada por la historia y la vida cotidiana, a saber que la religión no ejerce ninguna influencia sobre la vida pública. Esta creencia ha surgido recién en nuestro tiempo, cuando todavía la fe religiosa es una quimera. Si una creencia ya no es una verdad en el hombre, tampoco tiene consecuencias prácticas, no produce ningún hecho perteneciente al mundo histórico. Pero, si fuera así, si la fe no fuera más que una mentira, el hombre se encontraría en la contradicción más violenta consigo mismo y la fe tendría consecuencias dañinas, al menos *moralmente* [dañinas]. La fe en Dios moderna es una mentira de este tipo. Por lo tanto, la única condición para la superación de esta mentira es una humanidad nueva y vigorosa.

El fenómeno antes mencionado, a saber, que la religiosidad en el sentido habitual del término se vincula a menudo con las propiedades contrarias, ha conducido a muchos a la hipótesis o suposición de que existe un órgano particular o un sentimiento religioso muy específico y particular para la religión. Tendríamos mayor justificación en suponer un órgano especial para la superstición. De hecho, la oración "la religión, es decir, la fe en dioses, en espíritus o en los llamados seres superiores o invisibles que gobiernan por sobre los hombres, es innata en el hombre al igual que cualquiera de sus sentidos" significa, traducida al español racional y sincero: "la superstición es innata en el hombre", tal como ya sostuvo Spinoza. La fuente y la fuerza de la superstición residen en el poder de la ignorancia y la estupidez, que es el mayor poder sobre la tierra, en el poder del temor o del sentimiento de dependencia y, por último, en el poder de la imaginación.

Ésta inventa un ser, espíritu o Dios malvado a partir de cualquier desgracia de causa desconocida o de cualquier fenómeno que asuste al hombre porque no sabe lo que es, ya sea un fenómeno atmosférico o

gaseoso pasajero; o inventa un ser, un espíritu o un dios bondadoso a partir de cualquier golpe de suerte, hallazgo o fortuna que el azar le trae o, al menos, [lo interpreta] como obra de él. Por ejemplo, los Caribeños creían que existía un espíritu malvado que actuaba por medio de las armas de fuego y que, en caso de eclipse de luna, un espíritu malvado ahorcaba a la luna; incluso creían que había un espíritu malvado presente cuando percibían algún *olor desagradable*. En cambio, se dice en Homero en sentido contrario que, si el azar inesperadamente le trae a alguien algo agradable, es un dios el que lo ha hecho. Por lo tanto, la creencia en el diablo es tan natural o innata en el hombre como la creencia en Dios, de manera que si uno supone un sentimiento u órgano especial para Dios, tiene que suponer también que el hombre tiene un sentimiento u órgano específico para el diablo.

Hasta el tiempo más reciente ambas creencias eran de hecho inseparables. Todavía en el siglo xviii aquel que negara la *existencia del diablo* era tan *ateo* como quien negaba la existencia de un (o, en realidad, un así llamado) Dios bondadoso. Todavía en el siglo xviii los eruditos defendían la creencia en el diablo con la misma perspicacia con que los eruditos actuales defienden la fe en Dios. Todavía en el siglo xviii los eruditos, incluso los protestantes, consideraban que no creer en el diablo era una insensatez, con la misma arrogancia con la que ahora consideran que el ateísmo es una insensatez. Es el racionalismo moderno, con su indecisión y falta de carácter, lo que ha conservado una parte de la fe religiosa, dejando fuera la otra, rompiendo la pared entre la creencia en espíritus o dioses buenos y malos. Por lo tanto, si uno defiende la religión, es decir, la fe en Dios, porque es humana, porque casi todos los hombres creen en él, porque es necesario que el hombre piense en una causa de la naturaleza "libre", es decir, humana, entonces, por la misma razón, si uno es consecuente y sincero, tiene que defender la creencia en el diablo y en las brujas, es decir, la superstición, la ignorancia y la estupidez del hombre, pues nada es más humano ni está más difundido que la estupidez; nada más natural, más innato en el hombre que la ignorancia.

La causa teórica negativa o, al menos, la condición, de todos los dioses es la ignorancia humana, su incapacidad de pensarse como dentro de la naturaleza; y, cuanto más ignorante y limitado es el hombre, tanto más primitivo; cuanto más se piensa como dentro de la naturaleza, tanto menos puede abstraer de sí mismo. Los Incas, por ejemplo, cuando veían un eclipse de sol, creían que el sol *estaba enojado con ellos* por algún error que habían cometido. También pensaban que el eclipse solar era el efecto

de una causa libre, es decir, de un enojo o mal humor. Pero cuando la luna se eclipsaba, pensaban que estaba enferma y temían que se pudiera morir y caer del cielo, aplastándolos y acarreando el fin del mundo. Cuando la luna volvía a recibir luz, se alegraban, interpretándolo como un signo de su *recuperación*. ¡Es así cómo, desde el punto de vista de la religión, el punto de vista en el que se arraiga la fe en Dios, el hombre traslada sus propias enfermedades a los cuerpos celestes! Los indios del Orinoco consideran incluso que el sol, la luna y las estrellas son cuerpos vivientes. Uno de ellos le dijo una vez a Salvador Gilii: "Ésos que están allí arriba son seres humanos como nosotros". Los [indios] patagónicos creen que las estrellas han sido alguna vez indios, y que la vía láctea es un campo sobre el que ellas cazan ñandúes; los groenlandeses también pensaban que el sol, la luna y las estrellas eran sus antepasados, que en cierta ocasión fueron trasladados al cielo; lo mismo pensaban otros pueblos, a saber, que las estrellas eran las viviendas o incluso las almas de los muertos importantes, que habían sido trasladadas al cielo en virtud de sus méritos y que allí brillaban e iluminaban eternamente. Tal como relata Suetonio, los romanos también pensaban de modo parecido: luego de la aparición de un cometa en el cielo, pensaron que esa estrella era el *anima*, el alma, de César. ¿Es posible mayor exageración de la imaginación y voluntad humanas que pensar que en las estrellas se ve a los colegas o ancestros o las condecoraciones con las que se recompensan los méritos de las personas después de su muerte?

Los creyentes modernos se ríen de tales ideas, pero no se dan cuenta de que su fe está en el mismo punto de vista, se apoya sobre el mismo fundamento, que el de estas ideas, sólo que ellos (tal como ya he explicado a propósito de la diferencia entre el politeísmo y el monoteísmo) colocan a la base de la naturaleza, como un espectro oculto en ella, al ser abstraído por medio de la facultad de abstracción humana, al ser humano abstraído del cuerpo, y no al hombre de carne y hueso, al individuo corporal. Pero básicamente es lo mismo que yo derive los fenómenos del cielo de estados de ánimo o decisiones voluntarias, el brillo del sol como bondad y amistad; su oscuridad como maldad, malevolencia hacia los hombres, como lo hacen los patagónicos, o que derive a la naturaleza en general de una causa libre o de la voluntad de un ser personal (pues sólo un ser personal tiene voluntad), como lo hacen los cristianos o teístas. Si la fe en Dios fuera todavía verdadera, por lo tanto, una fe consecuente, estricta, coherente, y no una fe descuidada, dividida, como el teísmo moderno, todo sería voluntario, no existiría ninguna ley física, ninguna fuerza na-

tural; todos los fenómenos temibles o desgraciados que producen temor en el hombre se derivarían de la ira de Dios o, lo que es lo mismo, del diablo, así como los fenómenos naturales contrarios se derivarían de la bondad de Dios.

Pero esta derivación de la necesidad natural de una causa libre sólo tiene su base teórica en la ignorancia y la imaginación del hombre. Por lo tanto, los hombres, una vez que han adquirido algunos conocimientos sobre los fenómenos naturales más habituales, ven –sobre todo en los fenómenos naturales más infrecuentes y desconocidos, es decir, los fenómenos de la ignorancia humana– las huellas y pruebas de una causa libre y voluntaria. Éste fue el caso de los cometas, por ejemplo. Dado que éstos aparecían esporádicamente y que no se sabía cómo interpretarlos, hasta entrado el siglo XVIII, incluso entre el pueblo ilustrado, se los vio como signos *voluntarios*, fenómenos voluntarios, que Dios produce en el cielo para la corrección y el castigo de las personas. El racionalismo, en cambio, retrotrajo la causa libre y voluntaria al comienzo del mundo; a partir de ahí, declara que todo es natural, que todo es sin Dios; es decir, es tan haragán, negligente y superficial que se detiene en el comienzo, en los principios de su concepción natural y su modo de explicación; es tan haragán que no reflexiona si la pregunta por el comienzo del mundo es, en general, racional o infantil, basada únicamente en la ignorancia y limitación del hombre; no sabe responder a esta pregunta racionalmente; de ahí que llena este vacío en su cabeza con la fantasía de una "causa libre". Pero es tan inconsecuente que enseguida abandona esta causa libre y reemplaza libertad por la necesidad natural, mientras que en la fe antigua la primera libertad abría una cadena ininterrumpida de libertades, acciones arbitrarias, milagros.

Sólo la inconsciencia, la falta de carácter, la indecisión, pueden pretender unir la fe en Dios con la naturaleza y la ciencia natural. Si creo en Dios, en una "causa libre", también tengo que creer que la voluntad de Dios es la necesidad de la naturaleza, que el agua moja por voluntad de Dios y no por su naturaleza, que, por tanto, si Dios lo quisiera, [el agua] podría asumir la naturaleza del fuego. "Creo en Dios" significa "creo que no existe la naturaleza, que no existe la necesidad. ¡O hay que abandonar a la fe en Dios o hay que abandonar la física, la astronomía, la fisiología! Nadie puede servir a dos amos. Y si uno decide defender la fe en Dios, también tiene que defender, tal como hemos dicho, la fe en el diablo, en los espíritus, en las brujas. Esta fe es inseparable de la fe en Dios, no sólo por su misma generalidad, sino por su misma constitución

y causa. Dios es el espíritu de la naturaleza, es decir, la impresión de la naturaleza personificada en el espíritu humano, o la imagen espiritual de la naturaleza que el hombre, sin embargo, ha abstraído de la naturaleza y considera como un ser independiente. Del mismo modo, el espíritu humano que vaga después de la muerte, es decir, el fantasma, no es otra cosa que la imagen del hombre muerto que persiste después de su muerte pero que el hombre ha personificado como un ser distinto del ser real, vivo, corpóreo. Entonces, quien admite un espíritu o fantasma, admite el espíritu de la naturaleza; también admite el otro espíritu o fantasma: el fantasma humano.

Pero con esta cuestión externa me he alejado de mi tarea. Sólo quise decir que, si uno quiere suponer en el hombre algún órgano especial de la religión, antes que nada tiene que suponer en el hombre un órgano especial para la superstición, ignorancia y pereza mental. Pero hay hombres que en este sentido son racionalistas, no creyentes, mientras que en otro sentido son supersticiosos, porque no comprenden ciertas cosas, porque ciertas influencias y motivos, de los que muchas veces no se dan cuenta, les impiden avanzar más allá de cierto punto. Si se quiere explicar orgánicamente esta contradicción, habría que suponer dos órganos o sentidos contrapuestos en una y la misma persona. En efecto, hay quienes niegan, rechazan y ridiculizan en la práctica lo que admiten en su cabeza, y viceversa, niegan en su cabeza lo que admiten en su corazón, por ejemplo, que temen a los fantasmas mientras niegan que existen los fantasmas; incluso se enojan consigo mismos y se avergüenzan de confundir en la oscuridad una camisa con un fantasma o espíritu. Si uno quisiera explicar este fenómeno particular apelando a un sentido u órgano especial, también tendría que apelar, en el caso de esta persona, a un órgano especial para el mundo espiritual sagrado y el temor a los fantasmas, más otro órgano para la negación profana del mundo de los fantasmas. Es cierto, no hay nada más cómodo que señalar una causa especial para un fenómeno sorprendente, pero, precisamente esta comodidad nos debe hacer sospechar de este modo de explicación.

Pero en lo que se refiere particularmente a la religión, no nos justifica para nada derivarla de algún sentimiento, sentido u órgano especial, tal como toda nuestra explicación previa ha mostrado. Para una prueba aún más clara, apelaré otra vez a los sentidos. Sólo conocemos una cosa a través de sus manifestaciones, efectos, su acción sobre los sentidos; lo mismo [sucede] con la religión. El acto de la religión más importante, más palpable de su esencia y, al mismo tiempo, más evidente, es la plegaria

o la adoración; pues la adoración es la plegaria tal como los sentidos la perciben, la plegaria expresada en gestos y signos. Por lo tanto, consideremos los diferentes tipos de plegarias de los pueblos. Encontraremos que los sentimientos religiosos no se diferencian de los sentimientos que el hombre tiene en situaciones que no tienen nada que ver con la religión en sentido estricto. Meiners, quien ha recopilado en la obra citada lo más importante sobre este tema, entre otros, sostiene que

> "la expresión más general y natural de humildad ante naturalezas superiores tales como soberanos absolutos era prosternarse completamente en el suelo. Aunque no tan común como prosternarse, arrodillarse era muy frecuente entre los pueblos más diversos. Los egipcios se arrodillaban para adorar a sus dioses, así como a sus reyes y séquito. Los judíos no podían sentarse cuando rezaban, así como los mahometanos actuales, porque en el Oriente está prohibida la *comodidad* de los súbditos ante sus soberanos, de los clientes ante sus patrones y de mujeres, niños y sirvientes ante sus señores. Desde tiempos inmemoriales, en el antiguo Oriente, así como en Grecia e Italia, se expresaba veneración y devoción de los súbitos hacia sus soberanos, de sirvientes hacia sus amos, de mujeres y niños hacia sus hombres, o bien besándoles la mano, la rodilla o el orillo del vestido o, finalmente, besándoles los pies. En general, de modo semejante a como los subordinados se comportaban respecto de sus superiores, los hombres se comportaban respecto de sus dioses. Besaban ya sea las manos, rodillas o pies de las imágenes de sus dioses. Los libres griegos y romanos incluso se permitían besar el mentón o la boca de las estatuas de los dioses".

Vemos en estos ejemplos que el hombre no tiene ningún otro modo de adoración, ningún otro modo de expresar sus sensaciones y actitudes hacia los seres divinos que los que tienen hacia los seres humanos; por lo tanto, que el hombre tiene las mismas actitudes y sentimientos ante un objeto religioso o un dios que ante objetos no religiosos, por lo que los sentimientos de la religión no son especiales, es decir, no hay un sentimiento específicamente religioso. El hombre se arrodilla ante sus dioses; pero hace lo mismo ante sus soberanos, en general, ante los que tienen su vida en sus manos; también ruega humildemente por misericordia. En síntesis, muestra la misma veneración hacia los hombres que hacia los dioses. Por ejemplo, los romanos adoraban a su patria, a sus parientes de sangre y a sus padres con la misma piedad o devoción con que adoraban a los dioses. La devoción, la piedad, es, tal como dice Cicerón, la justicia hacia los dioses, pero también es, tal como señala el mismo autor en otro pasaje, la justicia hacia los padres. Entre los romanos, como observa Valerius Maximus, se aplicaba *la misma* pena por

el perjuicio a los dioses que [por el perjuicio] a los padres. Pero, como señala el mismo autor, por sobre la dignidad de los padres y tan respetado como los dioses se encontraba la majestad de la patria; es decir, el mayor dios de los romanos era Roma. En India, según el *Libro de reglas hindú o prescripciones Manus*, entre las cinco mayores ceremonias religiosas o sacramentos, un padre de familia tenía que observar diariamente "*el sacramento del hombre*", el sacramento de la hospitalidad, del respeto y honra al invitado. Pero es sobre todo en el Oriente que se ha llevado la adoración de los príncipes a un grado extremo de servilismo religioso. Por ejemplo, en China todos los súbditos, incluyendo a los jefes de Estado que pagaban tributos, tenían que arrodillarse tres veces y otras tantas rozar el suelo con la cabeza ante el emperador; en ciertos días del mes los mandarines más honrados comparecían ante el emperador, y si éste no estaba allí en persona expresaban su veneración al *trono vacío*. Incluso ante los enviados y escribas imperiales había que arrodillarse y rozar el suelo con la cabeza nueve veces. Los japoneses consideran a su emperador tan sublime que "sólo los más importantes de la primera clase tenían la suerte de poder ver los *pies del emperador*, pero sin poder elevar más la mirada". Precisamente debido a que el hombre, especialmente el oriental, siente la mayor veneración de la que es capaz hacia sus gobernantes, su fantasía los ha convertido en dioses, dotándolos con todos los atributos y títulos de la divinidad. Son bastante conocidos los títulos hiperbólicos de los sultanes y de los emperadores de China. Pero en la India oriental hasta a un príncipe menor se le da el nombre de "rey de reyes, hermano del sol, la luna y las estrellas, señor de la pleamar y bajamar". También entre los egipcios se identificaba a la realeza con la divinidad, y de hecho hasta el punto que se representaba al rey Ramsés *adorándose a sí mismo como a un dios*.

Los cristianos han heredado de los orientales no sólo la religión, sino también la divinización de los príncipes. Las propiedades o títulos de la divinidad que llevaban los emperadores paganos también eran los títulos de los primeros emperadores cristianos. Y todavía hoy en día los cristianos se expresan ante sus príncipes de modo tan humilde, tan servil como uno sólo lo haría ante un dios. Todavía hoy los títulos de los príncipes son hipérboles y exageraciones tan fantásticas como los títulos con los que la adulación religiosa ha pretendido glorificar a los dioses. Todavía hoy las diferencias entre los títulos de poderes divinos y poderes reales indican meras diferencias de jerarquía diplomática, no esenciales. Precisamente por ello, porque no existe ningún sentimiento religioso, ningún sentido

religioso, y consecuentemente, ningún objeto religioso especial con pretensión de exclusividad en cuanto a la veneración, se sigue lo mismo para la diferencia entre la idolatría y el culto a Dios.

Clase Nº 25

La diferencia entre la idolatría y el culto a Dios aparece cuando el hombre prefiere un objeto, sea natural, sensible o espiritual, antes que cualquier otro, manifestándole sólo a aquél los sentimientos que experimenta ante otros objetos y estableciendo relaciones de veneración que también podría manifestar a algún otro objeto. En *La esencia del cristianismo* sostuve que la religión, es decir, aquella expresada en el reconocimiento público, en determinadas formas de culto, es un reconocimiento público de amor. La mujer como el objeto que ejerce el mayor poder sobre el hombre, que, al menos ante sus ojos, es la mujer suprema y preferida y que por ello produce en él un sentimiento de dependencia, es decir, el sentimiento de que sin ella no puede vivir o, al menos, de que sin ella no puede ser feliz, el hombre la convierte en el objeto de su amor y, al menos mientras no la posea, mientras sea únicamente un objeto de sus deseos y fantasías, es también objeto de su mayor veneración, un objeto que implica el mismo sacrificio y veneración que el objeto religioso, su Dios.

Con la religión –el amor también es religión– sucede lo mismo. La religión, al menos la ecléctica y crítica, venera al árbol, mas no a cualquiera, sino al más sublime, al más elevado; al río, pero al más poderoso y benéfico, como por ejemplo los egipcios al Nilo, los hindúes al Ganges; a las fuentes, mas no a cualquiera, sino a las que se destacan por sus propiedades particulares, como por ejemplo los germanos antiguos veneraban a las fuentes de sal; a los cuerpos celestes, mas no a cualquiera, sino a los más destacados, como el sol, la luna, los planetas u otra estrella importante; o bien al ser humano, mas no a cualquier persona, sino a una persona bella, como los griegos, los egistos, que adoraban a Philipo de Trotona por ser el hombre más bello, aun cuando él había invadido su tierra, o en la persona de un príncipe, un déspota, como los orientales; o en la persona de un héroe de la patria, como los griegos y romanos, o la esencia humana en general, el espíritu, la razón, porque lo consideran lo más maravilloso, lo favorito, lo más sublime.

Pero así como yo también podría manifestarle a otra mujer el amor o devoción que le manifiesto a *ésta*, la misma devoción que le manifiesto a este árbol podría manifestársela a algún otro; así, los germanos veneraban

al roble y los eslavos al tilo; el respeto que le manifiesto al ser abstraído del hombre, al espíritu, también lo podría manifestar hacia el ser humano real, individual; el respeto que le manifiesto al ser abstraído de la naturaleza, concebido como su causa, a Dios, su creador, se lo podría manifestar también al ser sensible de la naturaleza, a la criatura. Pues el ser sensible, la criatura, tiene todos los sentidos del hombre *a su favor*, en tanto que el ser no sensible tiene todos los sentidos *en su contra*, por lo que ejerce un poder mucho menor sobre el hombre. De ahí surge la mezquindad de la religión; la mezquindad sobre su objeto, Dios. "Soy un dios celoso", se dice de Jehová en el Antiguo Testamento. Y los cristianos y judíos han repetido este dicho con miles de variaciones. Pero Dios es celoso, o así se lo describe, porque reclama para sí en exclusividad los sentimientos o afectos y emociones de entrega, amor, devoción, confianza y temor que podrían muy bien trasladarse a algún otro objeto, a otros dioses, a otros seres como los seres naturales y humanos. Por eso la distinción entre la idolatría y la adoración a Dios se basa en leyes positivas, es decir, arbitrarias. "No debéis confiar en los hombres, sino en mí; no debéis sentir temor ante fenómenos naturales, sino sólo ante mí; no debéis adorar a las estrellas como si surgiera de ellas vuestro bienestar y felicidad, sino sólo a mí, que he puesto a las estrellas a vuestro servicio." Así habla el dios Jehová, el dios monoteísta en general, a sus siervos, a fin de prevenirlos de la idolatría. Pero si hubiera algún sentimiento religioso específico, algún órgano religioso específico, no debería hablar así, no debería exigir que los hombres confíen en él y lo sirvan en exclusividad. Así como no necesito exigirle a mi ojo "no debes oír, no debes servir al sonido", o, a mi oído "no debes ver, no debes estar al servicio de la luz", tampoco necesita el objeto de la religión decirle al hombre "sólo debes servirme a mí" si hubiera un órgano específicamente religioso, pues éste no se dirigiría a algún otro objeto no religioso, tal como el oído [no se dirige] a la luz ni el ojo al objeto del oído. Y así como el ojo no está celoso del oído y no teme que el oído le vaya a quitar su objeto, apropiándose de él, tampoco Dios podría estar celoso o ser pensado como celoso del ser natural y del ser humano, si es que hubiera un órgano exclusivamente religioso o divino que le correspondiera a él en exclusividad.

El órgano de la religión es el sentimiento, la imaginación, es el deseo o anhelo de ser feliz; pero estos órganos no se extienden de ningún modo únicamente a objetos específicos, a saber, los objetos que uno caracteriza como religiosos, como si existiera algo así, puesto que cada objeto, cada fuerza, cada fenómeno, sea humano o natural, puede convertirse en ob-

jeto de la religión. Pero el objeto de la religión, al menos de la religión en sentido estricto, es un objeto de la fantasía, del sentimiento, del instinto de felicidad, sólo bajo ciertas condiciones particulares, bajo las condiciones que hemos desarrollado hasta aquí, a saber, la condición *de aquel* punto de vista en el que el hombre, por falta de educación, ciencia, crítica y discernimiento entre lo subjetivo y lo objetivo, no toma a un objeto o ser como es en realidad, como objeto del entendimiento y del sentido, sino *sólo* como un producto del sentimiento, de la fantasía o el deseo de felicidad.

Incluso para un naturalista, la naturaleza es un objeto del deseo de felicidad; pues, ¿quién puede ser feliz en un calabozo sin espacio, sin aire, sin luz? Un objeto de la imaginación, incluso de la fantasía, un objeto del sentimiento, del sentimiento de dependencia, pero sólo en base a su carácter real, objetivo; sin embargo, nadie está tan enceguecido por su deseo de felicidad, tan dominado por su sentimiento, tan perturbado por su imaginación como para pensar que la naturaleza es un ser subjetivo, es decir, personal, arbitrario, compasivo o desatento, que castiga y recompensa, en fin, como un ser que, necesariamente, por su naturaleza, es objeto de sacrificios y penitencias, de alabanzas y cantos de acción de gracias, de plegarias y genuflexiones llenas de veneración, es decir, que es un objeto de la religión. Para dar otro ejemplo, también el naturalista y humanista venera a los muertos, mas no religiosamente, no como dioses convertidos en seres reales y personales, porque no traslada al objeto el sentimiento que el muerto ejerce *sobre él*, no toma al muerto por un ser temible, espantoso; ni siquiera lo considera un ser que tenga la voluntad o la capacidad de dañar o beneficiar y al que habría que honrar, temer, suplicar y aplacar como si fuera un ser real.

Pero ahora volvamos a nuestro tema. He defendido que el paso del paganismo al cristianismo, de la religión de la naturaleza a la religión del espíritu, se realizó mediante la imaginación. Primero mostré que un dios es una imagen, un producto, de la imaginación, mientras mostraba al mismo tiempo la diferencia entre el Dios cristiano o monoteísta y el pagano o politeísta, a saber, que el dios pagano es una imagen material, es corpóreo, individual, en tanto que el cristiano una imagen espiritual, el verbo; por lo tanto, para reconocer la esencia del Dios cristiano, simplemente necesitamos captar la esencia de la palabra. A esto se limitó mi explicación de la religión basada en la imaginación: distinguí los productos de la imaginación religiosa de las meras imágenes poéticas o ficciones, mostré que la imaginación religiosa actúa únicamente junto al sentimiento de dependencia, que los dioses no son en absoluto sólo seres de la ima-

ginación, sino también objetos del corazón, objetos del sentimiento, que actúan en aquellos momentos más importantes de la vida, en la felicidad o la desdicha del hombre; que los dioses, precisamente porque el hombre busca alcanzar lo agradable o bueno y evitar lo desagradable o malo, son también objetos de la aspiración, del deseo de felicidad. Este punto nos llevó a la diferencia entre religión y cultura, entre la plegaria y el trabajo: la religión armoniza con la educación, la cultura, el trabajo, porque tiene los mismos fines que la cultura, pero quiere alcanzar esos mismos fines sin medios culturales. Una vez que señalé esta diferencia, vuelvo a la religión como cuestión del instinto de felicidad. En este sentido, pronuncié la osada frase: "los dioses son la realización de los deseos humanos, o los deseos humanos pensados como seres reales"; un dios no es otra cosa que el instinto de felicidad humano satisfecho en la fantasía. Pero observé que los dioses son tan diferentes como los deseos o pueblos humanos. Pues, aunque todos los hombres quieren ser felices, éste piensa en una cosa como objeto de la felicidad, aquél piensa en otra. Como los paganos tienen deseos diferentes de los cristianos, tienen dioses diferentes. En otras palabras, la diferencia entre el Dios cristiano y el pagano radica sólo en la diferencia entre los deseos cristianos y los paganos.

Dice Lutero: "tu Dios es como es tu corazón". Y Meiners sostiene: "todos los pueblos, antes del surgimiento del cristianismo, sólo suplicaban a sus dioses por bienes temporales y para la superación de males temporales. Los pueblos de pescadores y cazadores primitivos pedían a los dioses que favorecieran la pesca, la caza; los pueblos de pastores pedían que favorecieran a los campos y ganado; las naciones agricultoras, que favorezcan sus jardines y campos. Todos sin excepción rezaban por salud y larga vida de ellos y de sus familias, por riqueza, tiempo propicio y victoria sobre sus enemigos". En otras palabras, los paganos tenían deseos limitados, sensoriales, o, en la terminología de los cristianos, deseos terrenales, carnales. Pero por eso sus dioses eran también materiales, sensoriales, limitados, y tenían tantos dioses como bienes sensoriales y deseables. Así, tenían un dios de la riqueza, un dios de la salud, un dios de la suerte, del éxito, etc. Y, dado que los deseos se formulan según la situación social, la ocupación, de cada uno, entre los griegos y romanos cada estamento tenía su dios especial: el pastor, el dios de los pastores; el agricultor, el dios de la agricultura; el comerciante, su Mercurio, al que oraban para obtener ganancias.

Por cierto que los objetos de los deseos paganos no son deseos "inmorales": no es inmoral desear salud; por el contrario, es un deseo total-

mente racional. Y tampoco es inmoral desear ser rico, incluso los devotos cristianos agradecen a su dios cuando reciben una herencia abundante o algún otro hallazgo feliz. Sólo eran inmorales o, más bien inhumanos (pues sólo lo inhumano es inmoral) los deseos o plegarias de los paganos para obtener riqueza cuando oraban a los dioses para que mataran a sus padres, parientes y otros con la esperanza de heredar sus bienes. Los deseos paganos eran deseos que no trascendían la naturaleza humana, los límites de esta vida, de este mundo real, sensible. Pero justamente por ello sus dioses tampoco eran seres ilimitados, sobrenaturales, como el Dios cristiano. ¡No...! Así como los deseos de los paganos no eran ni extramundanos ni sobremundanos, sus dioses tampoco lo eran; eran lo mismo que el mundo, es decir, eran seres mundanos. El Dios cristiano hace lo que él quiere con el mundo, incluso lo ha creado de la nada, porque no significa nada para él, porque él mismo no era nada cuando todavía el mundo era una nada. El dios pagano, en cambio, se vincula con la materia, la sustancia, en su crear y actuar. Incluso *aquellos* filósofos paganos cuyas ideas más se acercaban a las de los cristianos, creían en la eternidad de la materia, de la sustancia básica del mundo y, si bien le asignaban a su dios el rol de un artífice, no era el de un creador en sentido estricto. El dios de los paganos estaba unido a la materia porque los deseos y las ideas paganas estaban unidas a la materia, el contenido, del mundo real. El pagano no se separaba del mundo, de la naturaleza; se concebía a sí mismo como parte de ella y, por lo tanto, no tenía ningún dios separado y diferente del mundo. El mundo era para él un ser divino, maravilloso, o lo más sublime, lo más bello imaginable. Los filósofos teístas paganos utilizaban las palabras Dios, mundo o naturaleza con el mismo significado. El Dios es según como sea el hombre: el dios pagano es la imagen del hombre pagano o, tal como lo expresé en *La esencia del cristianismo*, la esencia objetivada del hombre pagano, concebida como un ser autónomo.

Ahora bien, lo que es común o igual entre los diferentes dioses o religiones es meramente lo igual de la naturaleza humana. Por más diferentes que sean los hombres, todos son hombres, y esta igualdad y unidad del género humano, de la organización humana, es la igualdad de los dioses; el etíope se imagina a un dios negro, igual que él; el caucásico, uno igual a su color; pero todos le dan a sus dioses una forma o naturaleza humana. Por otro lado, es superficial pasar por alto las diferencias entre los dioses: para el pagano sólo el dios pagano es *el* dios y es lo que hace que sea diferente de otros pueblos y hombres; para el cristiano, sólo lo es *el Dios cristiano*. Por esta razón, muchos cristianos ortodoxos llegan a decir que los paganos

son ateos, pues los dioses de los paganos no serían dioses en el sentido de los cristianos; más bien, en virtud de su multiplicidad se opondrían al concepto cristiano de divinidad. Pero el Dios cristiano no es otra cosa que la esencia objetivada del hombre cristiano personificada y representada como un ser autónomo. El cristiano tiene deseos que trascienden lo terrenal, lo sensorial, lo humano, lo mundano. El cristiano, al menos el verdadero, que no acepta, como los cristianos terrenales modernos, [cristianos] de la boca para afuera, ningún elemento pagano, no desea riqueza ni puestos honoríficos, ni una larga vida, ni salud.

¿Qué es la salud a los ojos de los cristianos? Toda esta vida no es realmente otra cosa que enfermedad: sólo en la vida eterna hay salud verdadera, tal como dice San Agustín. ¿Qué es la longevidad a los ojos de los cristianos? En comparación con la eternidad que el cristiano tiene en mente, la vida más longeva es un instante que desaparece. ¿Qué son el brillo y la fama terrenales? En comparación con la gloria celestial no son más que un fuego fatuo en comparación con la luz eterna. Pero precisamente por estos deseos, el cristiano tiene también un dios supraterrenal, sobrehumano, situado fuera y sobre del mundo. El cristiano no se considera a sí mismo, como lo hace el pagano, como un miembro de la naturaleza, como una parte del mundo.

Dice la Biblia: "No tenemos ninguna residencia permanente, sino que buscamos una [residencia] *futura*". "Nuestro modo de vida es en el cielo". Dice explícitamente el Padre de la Iglesia Lactancio: "El hombre no es ni un producto del mundo ni una parte de él"; y San Ambrosio: "El hombre está por sobre el mundo". Lutero afirma que "un alma es mejor que todo el mundo".

El cristiano tiene una causa libre de la naturaleza, un amo de la naturaleza, cuyos deseos, cuya palabra, son obedecidos por la naturaleza; un dios que no se somete al llamado nexo causal, a la necesidad, a la cadena que vincula el efecto con la causa y la causa con otra causa, en tanto que el dios pagano está atado a la necesidad de la naturaleza, y ni siquiera puede salvar a sus [seres] amados de la necesidad de la muerte. Pero el cristiano tiene una causa libre porque no ata sus deseos a la interconexión, a la necesidad de la naturaleza. El cristiano desea algo y cree en una existencia o vida libre de toda exigencia o necesidad de la naturaleza. Vive, pero sin respirar, sin dormir, sin comer, sin beber, sin reproducirse y sin parir, mientras que el pagano somete al mismo dios las necesidades de dormir, amar, comer y beber, porque el pagano no

se separa de la necesidad de la naturaleza: no podría concebir ninguna existencia sin necesidades naturales.

Por lo tanto, el cristiano realiza sus deseos de estar libre de todas las exigencias y necesidades naturales en un ser que realmente está liberado de la naturaleza, que evita y supera todas las barreras y obstáculos naturales que impiden la realización de esos deseos cristianos. En verdad, la naturaleza es el único obstáculo a los deseos humanos. La barrera del deseo de volar como un ángel o de llegar enseguida a un lugar lejano deseado es la gravedad; la barrera del deseo de vivir sin pecado o, lo que es lo mismo, de ser bienaventurado, es mi existencia carnal y sensible; la barrera de mi deseo de vivir eternamente, es decir, la barrera que se opone a la realización de este deseo es la muerte, la necesidad de finitud, la mortalidad. El cristiano consigue la realización de todos estos deseos, o, más bien, la posibilidad de su realización en un ser que, según él imagina, está fuera de la naturaleza y por sobre de ella, contra cuya voluntad la naturaleza no es nada ni puede hacer nada. El hombre convierte aquello que él desea ser y que no es en realidad en un dios, en su dios. El cristiano desea ser un ser perfecto, sin pecado, no sensible, no sometido a las necesidades corporales, bienaventurado, inmortal, divino. Pero no lo es. Entonces se imagina aquello que él mismo desearía ser y espera ser algún día como un ser distinto que llama "Dios" y que básicamente no es otra cosa que la esencia de sus propios deseos sobrenaturales, es decir, él mismo saliendo más allá de los límites de la naturaleza. Por lo tanto, la creencia en el comienzo del mundo a partir de un ser libre, externo al mundo, sobrenatural, está íntimamente relacionada con la creencia en la vida eterna, celestial. La garantía de que los deseos sobrenaturales de los cristianos van a ser satisfechos radica precisamente en que la naturaleza misma depende de un ser sobrenatural y sólo le debe la existencia a la voluntad de dicho ser. Si la naturaleza no dependiera de un dios, si fuera ella misma necesaria, también sería necesaria la muerte, en general, serían inmodificables o insuperables todas las leyes o necesidades naturales a las que está sometida la existencia humana. Si la naturaleza no tiene comienzo, tampoco tiene fin. Pero el cristiano cree o desea el fin de la naturaleza o mundo; cree y desea que finalicen todas los procesos y necesidades naturales; por lo tanto, tiene que creer en un comienzo, más precisamente, en un comienzo espiritual y voluntario de la naturaleza, del ser y la vida corporales.

La condición necesaria del fin es el comienzo; la condición necesaria de la creencia en la inmortalidad es la creencia en la omnipotencia divina, que hasta puede despertar a los muertos, para la que nada es imposible,

que no consiste en ninguna ley o necesidad natural. En *La esencia del cristianismo* sostengo que por medio de la creación *ex nihilo*, que es de por sí la mayor obra de arte de la omnipotencia divina, el hombre se asegura, o, más bien, se procura la creencia consoladora de que el mundo no es nada ni puede hacer nada en contra del hombre. Dice Lutero: "Tenemos un Señor que es más grande que el mundo entero; tenemos un Señor tan poderoso que, con su sola palabra, hace nacer todas las cosas. ¿Qué podemos *temer*, si él está *bien dispuesto* hacia nosotros?". Él mismo sostiene en su *Exégesis del libro de Moisés*, "[del hecho de] que Dios sea un creador, que ha creado todo de la nada, necesariamente hay que concluir diciendo: por lo tanto, Dios también puede despertar a los muertos." Lo mismo que la fe en Dios, al menos en el sentido del cristiano, es decir, en el Dios cristiano, es la fe en los milagros.

Clase Nº 26

Uno de los conceptos más importantes que caracterizan la esencia de la religión, en especial la cristiana, es el concepto del milagro. Por lo tanto debemos demorarnos un poco en este tema. Sobre todo tenemos que evitar confundir los milagros con los llamados milagros de la naturaleza, como por ejemplo, los "milagros del cielo", como un astrólogo titulaba a su *Astronomía*, o los "Milagros de la geología" o historia de la tierra, como un geólogo inglés titulaba a su obra. Los milagros de la naturaleza son cosas que producen nuestro asombro, porque van más allá del círculo de nuestros conceptos limitados, de nuestras experiencias e ideas más próximas y habituales. Por ejemplo, admiramos los esqueletos fosilizados de los géneros de animales que alguna vez habitaron la tierra, los dinoterios y megaterios, ictiosaurios y plesiosaurios, aquellas especies de lagartos monstruosos, porque su tamaño va mucho más allá de la medida que suelen tener los géneros de animales de la actualidad. Pero los milagros religiosos no tienen nada que ver con los dinoterios, megaterios, ictiosaurios y plesiosaurios de la geología.

Los llamados milagros de la naturaleza son milagros para nosotros, pero no son ningún milagro en sí o para la naturaleza. Tienen su fundamento en la esencia de la naturaleza, independientemente de que lo concibamos o descubramos. Únicamente los milagros teístas y religiosos superan a *las fuerzas de la naturaleza*. No sólo no tienen ningún fundamento en la esencia de la naturaleza, sino que también la contradicen. Son pruebas u obras *de un ser diferente de la naturaleza*, un ser sobrenatural que está fuera de ella. Por ejemplo, el erudito Vossius sostiene en su obra sobre el origen y desarrollo del paganismo que "aunque Dios le ha prescrito su orden al cielo, no se ha adjudicado el derecho de modificarlo, ya que él mismo ordenó al sol que se quedara quieto. En contra del orden de la naturaleza, denominado necesario, en contra de la necesidad natural, por su mandato, parió una virgen, los ciegos se volvieron videntes y los muertos resucitaron."[94] Por cierto, para hacer que el milagro religioso sea creíble, el hombre siempre ha utilizado como pretexto a los milagros naturales que,

---

[94] Vossius, Gerhard Johann Ernie (Voss) (1577-1649).

en realidad, no son milagros. Este truco pertenece a los muchos engaños piadosos que se han permitido en todos los tiempos y en todas las religiones para engatusar a los hombres y conservarlos bajo la servidumbre religiosa. Pero la diferencia entre ambos milagros surge evidentemente del hecho de que el milagro natural es algo completamente indiferente para el hombre, en tanto que el milagro religioso le interesa, pues su egoísmo está involucrado. Por lo tanto, el milagro religioso no se basa en la naturaleza externa, sino en el hombre. El milagro religioso tiene como condición un *deseo humano*, una necesidad humana. El milagro religioso sucede en la necesidad, sólo sucede en los casos en que el hombre quiere salvarse de un mal, pero un mal del cual no puede salvarse de modo natural. En los milagros se hace patente la esencia de la religión. Al igual que ésta, el milagro no es meramente una cuestión del sentimiento, de la fantasía, sino también de la voluntad, del instinto de felicidad.

Por lo tanto, en *La esencia del cristianismo* defino al milagro como un deseo realizado de manera sobrenatural, es decir, como un deseo sobrenatural hecho realidad o imaginado como real. Digo sobrenatural porque el objeto y el contenido de los deseos cristianos van más allá de los límites de la naturaleza y el mundo. Además, los deseos son en general sobrenaturales, al menos por su forma, tipo y manera, por cómo desean ser realizados. Por ejemplo, deseo estar en mi casa, pero estoy vagando muy lejos de ella, en el extranjero. El objeto de este deseo no es nada no-natural ni sobrenatural, pues puedo alcanzarlo por la vía natural: puedo viajar hasta mi casa. Pero la esencia del deseo es justamente que quiero estar en mi casa sin pérdida de tiempo, que quiero estar realmente allí donde estoy en mis pensamientos. Si analizamos los milagros, encontraremos que en ellos no hay otra cosa objetivada, realizada, hecha real, que la esencia del deseo. Cristo sanó enfermos: que los enfermos se curen no es un milagro; ¡muchos enfermos se curan por vías naturales! Pero él sanaba al enfermo como éste deseaba ser sanado: inmediatamente, sin hacer el camino aburrido, pesado y esforzado de los remedios naturales. Lutero dice: "Él dice 'sánate' y uno sanará. Entonces [él] no necesita *ningún medicamento*, sino que manda sanar con su palabra". Cristo sana enfermos incluso desde la distancia. Para curar no necesita en absoluto dirigirse físicamente al lugar; pero el enfermo tampoco tiene que esperar a su médico; el deseo es, justamente, lo que hechiza a los hombres desde lejos; el deseo no se ata a los límites del tiempo y el espacio, el deseo es ilimitado, desatado, libre como un dios.

Pero Cristo no sólo sana enfermedades que en sí podrían sanarse, superarse, por vías naturales. Cura también enfermedades incurables: hace

que el ciego de nacimiento sea vidente. "No se ha oído en ningún lugar del mundo que alguien haya hecho que un ciego de nacimiento pueda abrir sus ojos. Si no fuera por Dios, sería imposible." Pero incluso esta fuerza milagrosa divina representa y objetiviza para nosotros la fuerza de los deseos humanos. Nada es imposible, nada es incurable, para el deseo humano. Cristo resucita a los muertos, como Lázaro "que ya lleva cuatro días en el sepulcro; que ya hiede, pues lleva cuatro días." Pero todos los días resucitamos a nuestros muertos en nuestros deseos, en nuestra fantasía. En nuestro caso, sin duda no deja de ser más que un deseo, una fantasía. Pero un dios puede hacer lo que el hombre desea; es decir, la imaginación religiosa realiza los deseos humanos en sus dioses. *Por lo tanto, creer en Dios y creer en los milagros es lo mismo*. El milagro y Dios se diferencian sólo en la acción y en el ser que actúa. Los milagros son las pruebas de que el ser que obra milagros es un ser omnipotente, es decir, un ser que puede satisfacer todos los deseos humanos y que, por ello, se caracteriza y venera como un ser divino, diferente al hombre. Un dios que no haga ningún milagro más, y que por tanto no satisfaga ningún deseo, que no oiga ninguna plegaria que no pueda ser satisfecha, que sea posible naturalmente en el curso de la naturaleza, que también puede satisfacerse sin la plegaria, es un dios inutilizable, inútil.

No hay nada más superficial y arbitrario que el modo en los cristianos modernos, los llamados creyentes racionalistas o racionalistas, tratan a los milagros, cómo se libran de ellos mientras que, al mismo tiempo, pretenden conservar al Dios cristiano; cómo explican naturalmente a los milagros, cómo aniquilan el sentido que tienen y deben tener, o, como fuera, cómo se los sacan de encima del modo más superficial. Un creyente racionalista moderno, ya antes mencionado, utiliza el siguiente pasaje de Lutero para un tratamiento superficial y descuidado del milagro: "Dado que la palabra es mucho más importante que las obras y acciones de Cristo, si tuviéramos que renunciar a uno de ellos, sería mejor renunciar a las obras y acciones antes que a la palabra y doctrina. Por lo tanto, los libros que más han de ser elogiados son los que tratan la palabra y las enseñanzas de Nuestro Señor Jesucristo. Pues aun si los milagros de Cristo no hubieran existido o no hubiéramos sabido nada de ellos, sería suficiente con Su palabra, sin la cual no tendríamos vida". Si Lutero muestra indiferencia hacia los milagros aquí y allá, se refiere únicamente a los milagros representados sin significado religioso, sin fe, como un suceso histórico, es decir, pasado, muerto. ¿Qué significa para otras personas que un judío haya sanado milagrosamente, o que haya sido alimentado milagrosamente? Vistos como hechos históricos,

los milagros sólo son relevantes en el tiempo y el espacio donde ocurrieron; en esa medida tienen, tal como lo expresan los creyentes racionalistas, un valor relativo, limitado a sus contemporáneos que los vieron y disfrutaron de ellos. Pero tomar a los milagros como meros hechos históricos es dejar de lado su verdadera significación religiosa.

El milagro tiene que ser la prueba fáctica de que el ser que lo lleva a cabo es omnipotente, sobrenatural y divino. No debemos asombrarnos ante el milagro, sino ante la causa, el ser que lleva a cabo éste y otros milagros similares cuando el sufrimiento humano lo hace necesario. La palabra, la doctrina, es sin duda más que la obra, en la medida en que la obra sólo beneficia a individuos, está limitada en tiempo y espacio, mientras que la palabra se extiende a todas partes y ni siquiera ha perdido su sentido en la actualidad. Pero el milagro dice –si lo entiendo correctamente– lo mismo que la palabra, la doctrina, sólo que la doctrina dice universalmente lo que el milagro muestra en casos concretos. La palabra dice: "yo soy la resurrección y la vida. El que cree en mí, aunque muera, vivirá; y todo el que vive y cree en mí no morirá para siempre".[95] Pero, ¿qué dice el milagro de la resurrección de Lázaro de entre los muertos? ¿Qué dice la resurrección del propio Cristo de su tumba? Dicen lo mismo, pero en ejemplos; confirman con casos individuales de manera sensible lo que las palabras dicen universalmente. Por lo tanto, el milagro es tanto una doctrina, una palabra, sólo que dramatizada: una obra de teatro. En *La esencia del cristianismo* sostengo que el milagro tiene significado universal, el significado de un ejemplo. "Estos milagros están escritos *ante nosotros*, que hemos sido elegidos. Esta acción, como caminar sobre el Mar Rojo, fue realizada como un ejemplo que muestra que sería lo mismo para nosotros.", es decir, que en emergencias similares Dios obraría milagros similares. Entonces, cuando Lutero habla despectivamente de los milagros, se refiere a los milagros como sucesos muertos, históricos, que no nos afectan. Pero Lutero habla con el mismo desprecio de otros objetos, incluso de todas las doctrinas, todos los artículos de fe, cuando están considerados históricamente, cuando no están referidos al presente, a los hombres vivos, incluso de Dios cuando se lo considera como un ser en sí y no como un ser para los hombres.

Basta con comparar los pasajes mencionados en "La esencia de la fe según Lutero".[96] Si Lutero habla despectivamente de los milagros, el sentido de tal desprecio es el siguiente: ¿de qué te sirve creer que Cristo resucitó

[95] San Juan 11, 25. (N. de la T.)

[96] *Op. cit.*

a Lázaro, si no crees que también puede resucitarte a ti, a tu hermano y a tu hijo? ¿De qué te sirve creer que Cristo sació el hambre de cinco mil personas con cinco panes de cebada, si no crees que, si quisiera, también podría saciar tu hambre y la de todos los hambrientos en general, con tan poco o sin nada. Por lo tanto, Lutero no limitó el poder de hacer milagros al primer período del cristianismo, cuando, de acuerdo con la creencia prevaleciente, era más necesario que nunca hacer milagros para propagar la fe cristiana. Una distinción tonta, digámoslo al pasar: o bien los milagros son necesarios *siempre*, o no lo son *nunca*. Por ejemplo, ¿hubo alguna necesidad mayor que en una época como la nuestra, cuando existe la mayor cantidad de no creyentes convencidos que, tal vez, nunca antes? Lutero estuvo lejos de limitar el poder de hacer milagros al primer período del cristianismo: "Aún tenemos el poder de dar tales señales", dice, aunque, como dice en otra parte, desde luego, sólo si es necesario.

Por lo tanto, no hay nada más arbitrario, anárquico, falso, que pretender disociar la creencia en Dios de la creencia en los milagros o de la doctrina cristiana de los milagros cristianos. Sería lo mismo que pretender separar la causa del efecto, la regla de su aplicación, la doctrina de los ejemplos que la confirman y usar uno de ellos sin el otro. Si ustedes no quieren milagros, tampoco quieren un dios. Pero si ustedes van más allá del mundo, por sobre la naturaleza, hasta suponer un dios, entonces también se están yendo más allá de los efectos de la naturaleza. Si existe un dios, es decir, un ser diferente de la naturaleza, del mundo, causa de la naturaleza o del mundo, necesariamente tiene que haber también efectos diferentes de los naturales, que son pruebas, acciones de aquel ser diferente de la naturaleza. Y estos efectos son los milagros. No hay ninguna otra prueba de la existencia de un dios que los milagros.

Dios no sólo es un ser diferente de la naturaleza, sino también un ser contrario a ella. El mundo es sensible, corpóreo, corporal, mientras que Dios, según la creencia de nuestros creyentes racionalistas, es un ser no sensible, no corpóreo; pero si es que existe un ser así, necesariamente tienen que existir sus efectos, es decir, efectos que se oponen a los efectos naturales, que los contradicen. Estas contradicciones de la naturaleza son los milagros. Si niego los milagros, tengo que quedarme con la naturaleza, con el mundo, e incluso si pienso que la naturaleza, el mundo, es decir, estos cuerpos que percibimos con los sentidos, estas estrellas, esta tierra, esta planta, estos animales, han sido originados, causados, no puedo sino pensar en una causa que no se diferencia esencialmente de la naturaleza, a la que erróneamente le asigno el nombre de Dios; pues

Dios se refiere siempre a un ser arbitrario, espiritual, fantástico, diferente de la naturaleza.

Pero para ir más allá de la naturaleza, es decir, a Dios, tengo que dar un gran paso, un salto. Y este salto es el milagro. Pero el racionalista, el creyente racionalista, cree en un dios; cree, como el mencionado racionalista lo expresa, que "*no tiene ningún fundamento* decir que aquello que llamamos ley, orden mundial, *está en la naturaleza de las cosas*: las cosas no pueden dictar leyes, sino sólo recibirlas." En efecto, la naturaleza no dicta leyes, pero tampoco recibe ninguna. Únicamente los soberanos humanos dictan leyes y únicamente los súbditos humanos las reciben; ninguno de estos conceptos es aplicable a la naturaleza, por la simple razón de que el sol, la luna, las estrellas y las sustancias que los componen no son humanos. No fue un legislador el que ordenó que el oxígeno se combine con otras sustancias con este peso determinado, ni tampoco el oxígeno recibió esta ley, sino que ella se encuentra en su condición, que es lo mismo que la naturaleza y la existencia del oxígeno. Pero el racionalista supone un dios que le dicta leyes al mundo, del mismo modo que el rey a sus súbditos, leyes que no residen en la naturaleza del mundo, de las cosas; también tiene que suponer, si pretende ser consecuente, que hay pruebas de la existencia de dicho legislador, pruebas de que aquello que llamamos ley, orden mundial, no reside en la naturaleza de las cosas. Y *estas pruebas son los milagros*.

Por ejemplo, la única prueba posible de que no hay ninguna ley necesaria basada en la naturaleza de la mujer que impida que ella sea madre sin la ayuda de un hombre, y que cualquier cosa que ella haga depende únicamente de la voluntad de Dios, es que una mujer se quede embarazada sin la participación de un hombre. Pero el racionalista no cree en los milagros, los niega, es decir, niega las consecuencias y efectos patentemente absurdos de la religión, porque pasa por alto las causas de tales absurdos, porque no son evidentes y porque sólo aparecen luego de profunda reflexión e investigación, para las que él es demasiado haragán, limitado y superficial. Pero, si quiero ser consecuente, si elimino los efectos, también tengo que eliminar la causa, o, si hago valer la causa, tengo que hacer valer los efectos. Hacer que la naturaleza dependa de Dios significa significa hacer depender el orden mundial, la necesidad de la naturaleza de la voluntad. Significa colocar a un príncipe, un rey, un soberano, en la cima de la naturaleza. Pero, del mismo modo que el príncipe sólo demuestra que él es un verdadero soberano dictando o eliminando leyes, un dios demuestra su divinidad mediante su poder de vetar o –al menos momentáneamente,

si es necesario– suspender leyes. La prueba de que él las ha dictado es solamente *anularlas*. Y esta prueba la proporciona el milagro. El obispo Nemesio sostiene en su tratado *Sobre la naturaleza humana* que "no sólo está fuera de toda necesidad, sino que también es Señor y Hacedor (i.e. de la necesidad); pues, dado que es un ser que puede hacer todo lo que quiera, no hace nada ni por la necesidad natural ni por el mandato de la ley; para él todo es posible (i.e. contingente), incluso lo necesario. Y una vez detuvo el curso del sol y de la luna, que necesariamente se mueven y que siempre se comportan del mismo modo, para demostrar que nada es necesario para él, sino que todo es posible según su voluntad.

El creyente racionalista busca evitar la necesidad del milagro diciendo: "la voluntad divina es la más perfecta, no puede cambiar sino que debe seguir sin desviarse hacia una meta; por lo tanto, la voluntad divina tiene que ser la más estable, debe parecer a nuestros ojos una ley inmodificable, una regla autónoma, que jamás admite excepción". ¡Qué ridículo...! Una voluntad que *no parece una voluntad, sino una ley inmodificable* no es ninguna voluntad, sólo es una frase o paráfrasis espiritual de la necesidad natural, es sólo una expresión de la indecisión y falta de fundamento del racionalismo, que está demasiado dominado por la teología como para poder captar la naturaleza en su verdad y demasiado dominado por la naturaleza como para poder reconocer a la teología hasta sus últimas consecuencias –la cual es, por lo tanto, un reflejo de su propia indecisión– colocando *en la cima del mundo una voluntad que no es voluntad y una necesidad que no es necesidad*. Una voluntad que *siempre hace lo mismo* no es una voluntad. A la naturaleza le negamos voluntad, libertad, porque ella hace siempre lo mismo. Decimos que el manzano carga manzanas sólo por necesidad, no por libertad de la voluntad, porque sólo carga manzanas y, más aún, siempre manzanas de la misma especie y condición. Negamos que el pájaro cante libremente, porque siempre canta la misma melodía: no puede cantar otra. Pero el hombre no siempre produce las mismas frutas como el árbol ni canta las mismas melodías como el pájaro: a veces esta melodía, a veces aquélla, a veces alegre, a veces triste. Las manifestaciones del hombre son, precisamente, diferencia, multiplicidad, alterabilidad, irregularidad, ilegalidad, y como causa de éstas sólo podemos pensar en un ser libre, con voluntad. Por eso los cristianos deducían del curso inmutable y regular de los astros que no eran seres divinos o libres, tal como pensaban los paganos. Pues, si su movimiento fuera libre, se moverían de acá para allá. Tenían razón: un ser libre no se confirma más que con expresiones libres, inconstantes. El río, el manantial, que pasa

ruidoso ante nuestros ojos y oídos, siempre ejerce la misma impresión –o, al menos, el mismo tipo de impresión– sobre nosotros; a lo sumo, a veces más fuerte o más débil, según la cantidad de agua. Pero, ¡cuán diferente es el efecto del canto de las personas! A veces me gusta de este modo, otras veces, de otro; a veces produce tal sensación, a veces aquella totalmente opuesta; a veces cae en esta tonalidad, a veces en otra. Un ser monótono, un ser que siempre se expresa de la misma manera, produce siempre el mismo efecto, por lo tanto, es tan poco un ser libre como lo es el agua, siempre inmutable, estable. Es absurdo separar por este motivo la acción de hacer milagros de Dios, por que es una idea demasiado humana. Si se elimina la humanidad de Dios o su semejanza con lo humano, se elimina al mismo tiempo su divinidad. Lo que diferencia a Dios de los hombres es, justamente, la naturaleza, son sólo las propiedades o fuerzas derivadas de la naturaleza, como por ejemplo, la fuerza de la naturaleza por la que crece el pasto y el niño se forma en el vientre materno. Si uno quiere un ser que no tenga nada en común con el ser humano, tiene que poner a la naturaleza en lugar de Dios; pero si uno quiere un ser que tenga voluntad, entendimiento, conciencia, personalidad, igual que el hombre, entonces quiere también un ser perfecto, completo, humano, y no puede negar que Dios haga milagros, que haga o quiera hacer cosas diferentes en momentos diferentes y en circunstancias diferentes; en síntesis, que su voluntad sea tan cambiante como la voluntad de un monarca o, en general, de un hombre; pues sólo es una voluntad una voluntad *cambiante*. *Voluntas hominis*, dicen los juristas, *est ambulatoria usque ad mortem*, es decir, la voluntad humana es cambiante hasta su muerte. No necesito querer lo que quiero siempre, inmutablemente; "siempre" e "inmutabilidad", son la eliminación de la voluntad, su muerte. Quiero caminar porque estuve sentado o quieto hasta ahora; quiero trabajar porque estuve descansando o haraganeando hasta ahora; quiero descansar, porque estuve trabajando hasta ahora. Hay voluntad sólo cuando hay contradicciones, inestabilidad, cortes e interrupciones. Pero en el ámbito de la fe religiosa, que coloca en la cima del mundo a un ser con voluntad, este cambio, esta interrupción en la uniformidad (einerlei) de la naturaleza, es el milagro.

Por lo tanto, el milagro no puede disociarse de la fe religiosa sin la mayor arbitrariedad. Pero esta arbitrariedad, esta indecisión, esta falta de fundamentación es característica de nuestros creyentes intelectuales o racionalistas o de nuestros cristianos modernos en general. Daré otro ejemplo más, para justificar mi afirmación. Se puede explicar al mismo racionalista antes mencionado, contrariamente a otros racionalistas que

explican la resurrección diciendo que Cristo no murió realmente en la cruz, dejando de lado la resucitación y suponiéndola como un hecho histórico, pero no sólo sin dejar de extraer aquellas conclusiones conectadas al supuesto de la resucitación, sino también suponiendo circunstancias más próximas que en la Santa Biblia acompañan al supuesto hecho. Tal como Marcos, Matías y Lucas relatan de modo coincidente, durante la muerte de Jesús la cortina del templo ante el Santísimo Sacramento se rompió en dos partes desde arriba, abajo y que, tal como relata Matías, se partieron las rocas, se abrieron los sepulcros y la tierra misma se estremeció tanto durante la muerte de Cristo como durante su resurrección. Esto lo explica para adornar la transmisión oral. Sin embargo, si Cristo realmente hubiera resucitado de entre los muertos, no habría despertado de una simple muerte aparente; entonces, esta resucitación de entre los muertos fue un milagro, y, por cierto, un milagro extremadamente grande e importante, pues era la victoria sobre la muerte, la victoria sobre la necesidad natural, la [necesidad] más dura, más inflexible, que hasta los dioses paganos eran demasiado débiles como para lograrla. Por lo tanto, ¿cómo es posible que se haya dado aisladamente un milagro tan grande? ¿No deberían unirse a este milagro también otros milagros? ¿No es acaso natural, necesario, que, si uno supone este milagro, también tiene que creer que toda la naturaleza se estremeció, cuando la cadena natural de necesidades, la cadena que sujeta al muerto a la muerte, a la tumba, se rompió violentamente? En verdad, nuestros antepasados creyentes eran mucho más racionales que nuestros creyentes racionalistas de hoy en día. Pues su fe era un todo sistemático: pensaban que si yo creo tal cosa tengo que creer tal otra, aunque no me agrade; si supongo una causa, tengo que aceptar el efecto. En síntesis, si digo A también tengo que decir B.

Clase N° 27

En la clase pasada sostuve que los sucesos milagrosos relacionados con la muerte de Jesús se conectaban íntimamente con la resurrección. Si Cristo efectivamente resucitó de entre los muertos, su resucitación es un milagro, una prueba de la omnipotencia divina, ante la cual la muerte no es nada. Pero un milagro no puede existir por sí solo y, para ser creíble, necesita otros sucesos milagrosos y extraordinarios. La resucitación carecería totalmente de sentido si no hubiera sido preparada y apoyada por otros milagros. La muerte de un ser que resucita de entre los muertos y que le da así al mundo la prueba de que no existe la muerte –pues éste es el sentido de la resucitación– no puede ser tan habitual y natural como la muerte de cualquier persona común. Por lo tanto, si voy tan lejos como el así llamado racionalista que explica los hechos conectados con la resucitación como sagas, decoración poética o productos de la fantasía, necesariamente tengo que dar un paso más y explicar la resucitación misma como un producto de la imaginación religiosa.

El hombre cree en lo que desea, en lo que desea necesariamente desde el punto de vista en el que se encuentra. El deseo es el anhelo de que exista algo que no existe; la imaginación, la fe, se le presenta al hombre como si existiera. Los cristianos deseaban una vida celestial. No tenían ningún deseo terrenal como sí lo tenían los paganos, ningún interés ni por el mundo natural ni por el político. Por ejemplo, el Padre de la Iglesia Teodoreto dice que "la definición que Platón da del verdadero filósofo es que no se preocupa por la naturaleza y el accionar políticos, no se aplica a los filósofos paganos, sino sólo a los cristianos; pues Sócrates, el filósofo más grande, pasaba el tiempo en gimnasios y tabernas, e incluso fue soldado. Pero quienes se ocuparon de la filosofía cristiana o evangélica, se retiraron del tumulto político, dedicándose a la contemplación religiosa y al correspondiente estilo de vida, en lugares solitarios, sin distraerse por las preocupaciones en cuanto a mujeres, niños y bienes terrenales." Los deseos de los cristianos apuntaban a otra vida mejor; consecuentemente creían que ella existía. Quien no desea otra vida, tampoco cree en ella.

Pero el Dios, la religión, no son otra cosa que el instinto humano de felicidad, el deseo humano de felicidad, satisfechos en la fantasía. El deseo

cristiano de una vida celestial, bienaventurada, una vida sin fin, sin la barrera de la muerte, fue satisfecho por la imaginación religiosa a través del Cristo que resucita de la muerte. Pues de esta resucitación depende la resucitación, la inmortalidad, del cristiano: es su modelo. La satisfacción de este deseo o, más bien, de la creencia en su satisfacción, la resucitación real de Cristo, puede tener –si prescindimos del hecho de que la creencia en la resucitación ya existía mucho antes del cristianismo, en los artículos de fe de las religiones zoroástrica y persa –una ocasión histórica, a saber, que Cristo fue dado por muerto por los suyos, fue llorado como un muerto y, por tanto, cuando reapareció, fue considerado como si realmente hubiera resucitado de la muerte. Pero es pedantería y mala interpretación de la religión pretender reducir los hechos religiosos, que sólo existen en la fe, a hechos históricos; pretender establecer la verdad histórica como su base. Lo histórico no es nada religioso y lo religioso no es nada histórico. Una persona histórica, un suceso histórico, cuando son objetos de la religión dejan de ser cosas históricas y son un producto del alma, de la imaginación. También Jesús –como dije en la clase anterior, tal como se nos ha transmitido en la Biblia– ya no es una persona histórica, sino una religiosa; se nos presenta como un ser maravilloso, milagroso, todopoderoso, que puede satisfacer, y satisface realmente, todos los deseos humanos, es decir, todos los deseos que no son malos, que no son inmorales en el sentido cristiano; por consiguiente, [se nos presenta] como un ser de la fantasía, de la imaginación.

El creyente racionalista, para quitarse de encima el milagro, también apela a esta razón, que, como dice el racionalista antes mencionado: "el concepto de milagro, si debe dar una prueba científica (¿?) de la revelación, tiene que definirse como un hecho de este tipo en el mundo sensible, que no puede explicarse mediante la conexión natural entre causas eficientes, por lo que hay que concluir que la mano de Dios ha participado y actuado de modo inmediato. Pero para estar seguros de que una cosa no puede ser producto del orden natural, uno tendría que conocer completamente la naturaleza en su totalidad y todas sus leyes. Pero, dado que ninguna persona tiene ni puede tener tal conocimiento, tampoco se puede tener nunca evidencia completa para afirmar que algo no surgió directamente de la interconexión de las cosas sino de una participación extraordinaria de la omnipotencia divina." No obstante, los milagros de distinguen de los efectos de la naturaleza de un modo sumamente evidente e inconfundible, por lo que se puede afirmar directamente, sin pensar demasiado, que no surgieron de la interconexión entre cosas y causas naturales porque,

precisamente, los deseos y las fantasías del hombre que se imagina los milagros como hechos reales, al igual que el deseo del ciego incurable, se encuentran fuera y por sobre la necesidad natural, en contradicción directa con las condiciones y leyes naturales de la satisfacción de tal deseo. Por lo tanto, es totalmente correcta la afirmación de los teólogos antiguos que sostenían que el milagro no sólo está sobre el orden natural, sino también en contra de él, en contra de la esencia de la naturaleza, pues manifiesta la naturaleza del deseo. Es cierto que podemos decir apodícticamente, tal como dicen los filósofos, es decir, con certeza y firmeza, que los milagros no pueden explicarse mediante la naturaleza, sino mediante una eficacia extraordinaria de la omnipotencia divina. Sólo tenemos que observar que este poder divino y sobrenatural es, precisamente, el poder de los deseos y las fantasías humanas. En síntesis, la esencia de la religión, la esencia de la divinidad, no revela sino la esencia del deseo y de la fantasía unida inseparablemente a ella [la religión]. Pues no es sino la imaginación que se representa al Dios (también al Dios del creyente racionalista, el Dios del pensador filosófico) como un ser que existe fuera del pensamiento.

A partir de esta explicación se aclara también cuán disparatada es la pregunta o la discusión sobre la posibilidad, realidad y necesidad del milagro. Esta discusión, esta pregunta, sólo puede tener lugar cuando se considera el *milagro en sí mismo*, o cuando uno se queda en el fenómeno externo, sin retroceder hasta el fundamento interno, psicológico o humano, al que tal fenómeno externo le debe su existencia. Además, el origen psicológico o humano del milagro aclara de modo evidente que el milagro sucede *a través de los hombres* o, como lo expresa la fe religiosa, a través de Dios y mediante los hombres. Aquí reside también la diferencia evidente que antes mencionamos entre el llamado milagro natural y el milagro religioso. Los milagros religiosos no son concebibles sin los hombres, pues se refieren únicamente a ellos. Los milagros naturales, es decir, aquellos fenómenos de la naturaleza que nos maravillan, también suceden aunque no haya hombres que se maravillen a raíz de ellos. Los milagros de la geología, los megaterios, los dinoterios y los ictiosaurios existieron antes de que existiera el hombre, al menos según supone nuestra geología actual; pero el sol no interrumpió su curso natural antes de que existiera un Josué.

En un primer momento parece paradójico, es decir, llamativo y curioso, derivar la religión de los deseos humanos, incluso explicar a la divinidad, el ser objetivado de la religión, como lo mismo que el deseo, pues en la religión, al menos en la cristiana, el hombre reza: "¡Señor... hágase tu voluntad, no la mía"; la religión ordena la supresión de los

deseos humanos. Pero el cristiano (desde luego, el original; el antiguo, no el moderno) sacrifica el deseo de riqueza, el deseo de tener hijos, el deseo de salud o de longevidad, mas no el deseo de inmortalidad, el deseo de perfección y bienaventuranza divina. Todos los deseos, temporales, terrenales, corporales, se subordinan al deseo principal o básico de la bienaventuranza. No se diferencia la divinidad cristiana de este deseo, de esta idea, esta fantasía, de una vida eterna celestial, sino que ella es este deseo personificado, representado como un ser real. Por lo tanto, para el cristiano verdadero, la divinidad y la bienaventuranza son la misma cosa. Incluso aquel que no tiene deseos tan expansivos y sobrenaturales como el cristiano, aquel que está parado en el suelo de la vida y de los hombres reales, incluso aquel que tiene deseos egoístas totalmente comunes, tiene que sacrificar incontables deseos secundarios en aras de su deseo principal, si es que lo quiere realizar. Un hombre que no tiene otro deseo que ser rico o sano, tiene que reprimir incontables deseos, si es que realmente quiere ser rico o sano. Por más que desee obtener este placer tiene que reprimirlo, si este impulso, tentación o deseo pone en peligro la obtención de su deseo principal. Por lo tanto, cuando se dice en la religión cristiana: "que no se haga mi voluntad, sino la tuya" el sentido de estas palabras es: que no se haga mi voluntad, mi deseo de esto o aquello, mi voluntad de los llamados bienes terrenales en general, que tal vez más adelante basten para arruinarme. Pero [estas palabras] de ningún modo significan que no se haga la voluntad del instinto de felicidad en general, el deseo de felicidad permanente, eterna, de la felicidad celestial.

Al desear algo o rezar, el cristiano presupone que se hace la voluntad de Dios, que dicha voluntad quiere únicamente lo mejor, el bien del hombre; al menos, su bien y fortuna eternos. Por lo tanto, la reducción de la religión y los dioses a los deseos humanos no contradice de ningún modo a la resignación, la privación de satisfacción de este o aquel deseo individual, que ordena la religión. Está claro: si no hay ser humano, no hay religión; pero si no hay deseo, tampoco hay ser humano. ¡No hay religión, no hay Dios, sin el deseo! Pero también, ¡si no hay deseo, no hay ser humano! La diferencia entre los deseos sin los que no hay religión o divinidad y los deseos sin los que no hay humanidad, sin los que el hombre no es hombre, es meramente que la religión tiene deseos que sólo pueden satisfacerse en la imaginación, en la fe; en cambio, el hombre en tanto tal o el hombre que reemplaza la religión por la cultura, la razón, la contemplación de la naturaleza, que reemplaza el cielo por la tierra, tiene deseos que no superan

los límites de la naturaleza y la razón y que permanecen en el ámbito de la posibilidad y realización natural.

La aparente contradicción entre la esencia del deseo y la esencia de la religión puede explicarse del siguiente modo: los deseos humanos son arbitrarios, anárquicos, desenfrenados; la religión, en cambio, dicta leyes, le da al hombre deberes y restricciones. No obstante, los deberes no son otra cosa que el instinto básico, la condición básica, los deseos básicos humanos, convertidos en leyes por la religión o por Dios durante la época de la incultura, y por la razón durante la época de la cultura, a los que el hombre debe subordinar ciertos apetitos, deseos y pasiones. Todas las religiones, principalmente aquellas más significativas en la historia de la cultura humana, no tenían otra intención que el bienestar humano. Le imponían al hombre ciertos deberes y restricciones porque creían que el hombre sin ellos no podría alcanzar el objetivo básico, el deseo básico, de ser feliz. En efecto, hay casos en la vida en los que el deber y el instinto de felicidad se encuentran en conflicto; incluso hay casos en que hay que sacrificar la vida por una obligación. Pero tales casos son trágicos, desgraciados y, en general, especiales, extraordinarios. No se los puede aducir como razón para declarar como ley, norma o principio, al conflicto entre obligación e instinto de felicidad. El deber no persigue originariamente y en principio ningún otro fin que el bienestar, la felicidad, del hombre. Lo que el hombre desea, lo que desea más que nada, lo convierte en ley, en deber.

Cuando la existencia o, lo que es lo mismo, el bienestar –pues, ¿qué es la existencia sin bienestar, sin felicidad?– de un pueblo dependía de la agricultura, cuando sin la agricultura el hombre no podía ser feliz, no podía ser hombre (pues sólo el hombre feliz es un hombre completo, libre, verdadero, que se siente hombre) –en otras palabras, cuando el deseo humano básico consistía en el desarrollo exitoso de la agricultura–, ésta era también un *deber y una ocupación religiosos*. Y cuando el hombre no puede alcanzar sus deseos y fines humanos sin matar a los animales salvajes que le resultan una carga, la matanza es un deber *religioso*. El mismo animal que lo ayuda a satisfacer estos deseos, a realizar su felicidad, a alcanzar su fin humano, el perro, es un animal religioso, sagrado, divino, como en la antigua religión persa. En síntesis, el conflicto entre deber y deseo tiene una validez que se deriva de casos particulares de la vida humana: no vale como verdad universal. Por el contrario, lo que el hombre desea en el fondo de su corazón es la única regla y el único deber de su vida y quehacer. El deber, la ley, sólo convierten en un objeto de la voluntad y conciencia lo que el instinto humano quiere inconscientemente.

Para mostrar esto en un ejemplo, en base a las diferencias y tendencias espirituales del hombre: si es tu deseo –se sobreentiende, justificado– tu instinto, convertirte en artista, es también tu deber convertirte en uno y organizar tu vida de acuerdo con ello. ¿Cómo es que el hombre llega a convertir sus deseos en dioses, en seres [divinos], como, por ejemplo, el deseo de ser rico, en un dios de la riqueza; el deseo de fertilidad, en una divinidad dadora de fertilidad; el deseo de bienaventuranza, en un dios bienaventurado; el deseo de no morir, en un ser inmortal, que vence a la muerte? El hombre cree en lo que desea (lo que desea necesariamente desde su punto de vista, según lo que él es –como hemos dicho–) y lo apoya en el suelo en el que se arraiga la religión como si fuera algo real o posible. No pone en duda que sea posible. La garantía de su posibilidad es, justamente, su deseo. El deseo vale para él mismo como si fuera un poder mágico. [Un dicho] alemán antigua sostiene: "el deseo es tanto como la magia". En la religión alemana antigua el dios supremo tenía incluso en alemán antiguo –entre otros nombres– el de *Wunsch*, que, tal como afirma Jakob Grimm en su *Deutschen Mythologie*, "expresa la suma de gracia y bienaventuranza, la satisfacción de todos los bienes". También cree que la palabra "deseo" proviene de *Wunso*, que significa todo tipo de alegría, gozo o perfección. Por lo cual Grimm lo considera un residuo del habla pagana antiguo con el que varios poetas del siglo XIII personificaban al deseo como un ser poderoso y creador, y observa además que, en la mayor de aquellos casos, se puede reemplazar el término "deseo" por "Dios". Pero cuando distingue el significado original del significado de "deseo" en el habla posterior, donde [el término] significa el anhelo de los bienes y perfecciones que Dios posee, no se puede pasar por alto que originariamente, en cuanto a la lengua y la religión, el deseo y el *objeto* del deseo eran lo mismo. Lo que deseo tener, lo tengo ya en la imaginación; lo que deseo ser –sano, rico, perfecto– lo soy realmente en mi imaginación; entonces, si deseo salud, me imagino como si fuera sano. Precisamente por ello el deseo es, en tanto deseo, algo divino, un poder mágico sobrenatural, puesto que extrae todas las fuerzas y los dones deseables del cuerno de la abundancia de la fantasía.

El deseo pagano es el mismo caso que la bendición cristiana. La bendición es lo mismo que desear algo bueno, es decir, bendecir es tanto como desear, o bendecir significa también el *objeto*, lo bueno, que uno desea para sí mismo y para los demás. Lutero sostiene en su Interpretación de la bendición que "Por eso también en las Escrituras el modo común de hablar es: '*dame una bendición*'. ¿'*Ya no tienes más bendiciones?*' Esto significa:

Dame bienes, pan, vestimenta. Pues todos son dones de Dios; mediante su bendición tenemos lo que tenemos y es por eso que estas cosas se llaman bendiciones, es decir, dones de Dios, que nos da a través de su bendición". La diferencia entre el deseo o bendición divino y el deseo o bendición humano es sólo que el deseo divino es el deseo humano *satisfecho*, realizado. Por lo tanto, Dios se llama "Deseo" por la misma razón por la que se considera en general –y se debe considerar– que Dios es el que satisface en la fantasía el deseo de felicidad del hombre, por la misma razón por la cual se dice que "*la plegaria es todopoderosa*", por la cual la omnipotencia divina es meramente la omnipotencia de la oración y el deseo humano, transformada en un ser concreto o imaginada como tal.

Al igual que la poesía, la religión representa como real, como si existiera sensorialmente, a aquello que sólo existe en la mente, convierte deseos, ideas, fantasías y estados de ánimo en seres reales, diferentes de los hombres. La creencia en la brujería y en la magia proviene del hecho de que las personas le asignaban al deseo un poder y una fuerza que trascendían al hombre y que actuaban hacia fuera; creían que realmente le *sucedía* a alguien el mal que uno deseaba que le ocurriera. Los romanos y griegos consideraban a los deseos de venganza, las maldiciones e incluso las blasfemias como dioses o diosas, es decir, como seres que ejecutaban las maldiciones y deseos de venganza. Unos los llamaban "Dirä" y otros, "Arä". Lo que vale para la blasfemia, también vale para la bendición. Dice Lutero en su *Exégesis del libro de Moisés*:

> En las Sagradas Escrituras, las bendiciones son bendiciones reales (tätlich), no sólo deseos de bendiciones, sino que, como lo indica el término, determinan con seguridad, producen y causan algo en los hechos... Entonces, si yo digo: Dios quiera que tus pecados sean absueltos... se lo puede llamar una bendición amorosa. Pero la bendición de promesa y de la fe y de los dones presentes dice: "te absuelvo de tus pecados".

Esto quiere decir: la fe, la imaginación, convierte lo subjetivo en objetivo; lo imaginado, en real; [convierte] el "oh, si yo fuera...", "oh, si yo tuviera" en "soy", "tengo", es decir, el ser deseado en un ser fáctico (tatwesen). Pero, debido a que el hombre, como se entiende de suyo, sus deseos, sean buenos o malos, expresa sus bendiciones o maldiciones mediante determinadas palabras y fórmulas, le adscribe a tales fórmulas, palabras y nombres efectos concretos que van más allá del hombre, es decir, fuerzas mágicas. Por ejemplo, los romanos religiosos creían que se podía producir o ahuyentar lluvias y tormentas, embrujar los frutos del campo, proteger

las casas de incendios, curar heridas y enfermedades, prevenir que puedan huir ciertas personas. Todavía hoy los bávaros creen que se puede "rezar por la muerte", es decir, que se puede matar mediante plegarias. De esta creencia o superstición proviene precisamente que las personas teman pronunciar las palabras o los nombres de cosas a las que temen, porque creen que al pronunciar el nombre pueden convocar el objeto al que éste se refiere. Los indígenas de América del Norte le tienen tanto miedo a los muertos que ni siquiera pronuncian su nombre, y les dan otro nombre a los vivos homónimos. Entonces, creen que el muerto –como muerto, como fantasma– existe en tanto se lo nombra y se lo piensa, mientras que deja de existir cuando ya no existe más *para ellos*. Cuando no piensan en él, cuando no lo nombran, no existe.

Los griegos y los romanos también creían que una profecía o un presagio sólo tenían efecto si se los acataba, lo cual es sin duda correcto, pues tendrá un efecto bueno o malo según si yo le doy un significado alegre o triste. Del mismo modo, muchos pueblos, la mayoría de ellos en el estado de infancia o barbarie, piensan que si sueñan con los muertos, es que los muertos realmente se le han aparecido; en general, consideran que el retrato, la imagen, de un ser o de un objeto suyo, son el objeto mismo. Los pueblos primitivos incluso piensan que durante el sueño el alma vaga fuera del cuerpo y se dirige al lugar en el que transcurre la fantasía de la persona en el sueño; también, toman estos viajes oníricos por viajes reales, toman las mentiras y cuentos que la fantasía les sopla por verdades y hechos. Los groenlandeses incluso creen que también en la vigilia el alma se separa del cuerpo y hace viajes, porque uno muchas veces, estando despierto, viaja en pensamientos a lugares lejanos; uno no está mentalmente donde está su cuerpo.

Tales ideas son meros ejemplos sensibles, brutos, evidentes, de cómo el hombre generalmente convierte lo subjetivo en objetivo, es decir, convierte lo que existe sólo en él, en su pensamiento, representación, imaginación, en algo existente externamente al pensar, representar, imaginar; en algo externo al pensar, representar, imaginar, especialmente cuando aquello que se imagina es un objetivo conectado al instinto de felicidad, un objeto deseado como un bien, o temido como un mal; pues, al igual que el temor, el amor, el deseo, el anhelo de algo, enceguece al hombre, de modo que no ve otra cosa que lo que ama y desea, olvidándose de todo el resto. O, dicho con otras palabras: el hombre no objetiviza cualquier idea, fantasía, pensamiento y deseo, sino básicamente sólo aquellas ideas que se relacionan íntimamente con su propia esencia, que son una expresión

característica de su esencia y que, por eso, son tan reales como su propio ser y tienen para él carácter de necesarios, porque justamente esas ideas se basan en su propia esencia. Los paganos tomaban a sus dioses por seres reales, porque no podían imaginarse ningún otro dios, porque únicamente éstos armonizaban con su naturaleza pagana y se correspondían con las necesidades y los deseos paganos. En cambio, los cristianos no tienen ninguna duda de que los dioses de los paganos son meros seres *imaginados*, pero sólo porque los bienes que estos dioses otorgan, los deseos que estos dioses satisfacen, para el verdadero cristiano son frívolos, vanos. Para el verdadero cristiano no es necesario estar sano, entonces: ¿para qué un dios de la salud? No es necesario ser rico; entonces, ¿para qué un dios de la riqueza? Para él sólo es necesario aquello que contribuye a la bienaventuranza celestial eterna.

En síntesis, el cristiano sólo toma por seres reales a los pensamientos, ideas, imágenes que se vinculan y armonizan con su esencia cristiana, que son una imagen de su propia naturaleza, objetivándola. Así, el cristiano no duda de la verdad y la realidad de la inmortalidad, de otra vida después de la muerte; pero esta vida sólo existe en su mente, en su imaginación. Y no duda de la verdad de esta fantasía, porque ésta se relaciona con la esencia trascendental cristiana. Dado que el hombre sólo cree en un dios que expresa y refleja su propia esencia, dado que considera que el ser pensado, representado e imaginado y que está en armonía con sus deseos más íntimos es un ser real, sostuve en *La esencia de la religión* que la creencia en Dios no es otra cosa que la creencia del hombre en sí mismo; que en su Dios no adora ni ama a otra cosa que su propia esencia; pero que por esta misma razón es ahora necesario, es nuestra tarea, convertir esta adoración y este amor inconsciente, confuso, fantástico, en una adoración y un amor consciente, directo, racional.

Clase Nº 28

Entonces, el hombre transforma sus sentimientos, deseos, fantasías, representaciones y pensamientos en seres; aquello que desea, piensa o imagina, vale para él como una cosa, fuera de su mente, por más que no tenga otra existencia que en su cabeza. Dice Kleuber en su *Zendavesta* a propósito de la religión de Ormuzd –aunque vale para todas, sólo que el objeto es distinto en cada caso– que "todos los objetos del pensamiento (es decir, en este caso, todas las diferencias imaginadas o entre seres imaginarios) son al mismo tiempo *seres reales* y por consiguiente objetos de adoración." Por lo tanto, el hombre incluso proyecta la "nada", que no es más que un pensamiento, una palabra, como externa a él, llegando a la absurda idea de que antes del mundo había una nada, incluso que el mundo fue creado de la nada. Pero el hombre convierte en seres, cosas o dioses especialmente a aquellos pensamientos y deseos que se relacionan con él mismo. Así, por ejemplo, el hombre primitivo convierte todas sus sensaciones dolorosas en un ser malvado que aflige al hombre; todas las imágenes de su imaginación que le producen temor y espanto, en un fantasma diabólico. De este modo, el ser humano convierte sus sentimientos humanos en seres divinos. Entre todos los griegos, según Vossius,[97] los atenienses habían erigido un altar a la compasión, al sentimiento compasivo. Y el hombre político convierte sus deseos e ideales políticos en dioses. En Roma había una diosa de la libertad, para la que Graco erigió un templo; también el bienestar público, el honor, es decir, todo lo que le era particularmente importante al hombre político.

En cambio, el reino de los cristianos no era un reino de este mundo: consideraban al cielo como su patria. Por lo tanto, a diferencia de los paganos, los primeros cristianos no celebraban los cumpleaños, sino el día de la muerte de la persona, porque en la muerte no sólo concebían el fin de esta vida, sino también el comienzo de la nueva vida celestial. Ésta es la diferencia con los paganos, quienes por su naturaleza estaban completamente sumergidos en el mundo natural y civil. Por lo tanto, los cristianos sólo convertían en seres a los deseos, pensamientos e ideas

[97] Véase nota anterior.

relacionados con esta peculiaridad suya, con este ser suyo. Los paganos convertían en dioses a seres de carne y hueso, mientras que los cristianos sólo convierten en Dios al ser espiritual del hombre, al alma. Los cristianos le quitan a su Dios todas las propiedades sensibles, las pasiones y necesidades, pero sólo porque las proyectan de su propio ser, porque piensan que también su ser, su espíritu, puede librarse de su cáscara corporal, su envoltura, que alguna vez serán seres que ya no coman ni beban, seres puramente espirituales.

Aquello que el hombre todavía no es en realidad pero espera ser algún día, quiere ser algún día; lo que, por lo tanto, es un mero objeto del deseo, del anhelo, de la aspiración y por consiguiente ningún objeto de la percepción sensible, sino de la fantasía, de la imaginación, se llama *ideal*, es decir, un modelo, un paradigma. El Dios del hombre o del pueblo, al menos del pueblo que –a diferencia del hombre primitivo que siempre estaba en el mismo lugar, en el suelo de la barbarie, quiere progresar y que por eso tiene una historia (pues la historia se basa en el instinto y la aspiración humanas de perfeccionarse a sí mismo, de alcanzar una existencia digna)– el Dios de un pueblo así no es otra cosa que su ideal. Dice en el Nuevo Testamento: "Sed, pues, perfectos, como perfecto es vuestro Padre celestial".[98] Y en el Antiguo Testamento: "Sed santos, porque santo soy yo, Yavé, vuestro Dios".[99] Por lo tanto, si uno no entiende por religión otra cosa que el culto a un ideal, uno tendrá toda la razón de considerar inhumana a la anulación de la religión, pues es necesario que el hombre tenga un objetivo al que aspirar, un modelo.

Pero el ideal, cuando es el objeto de la religión (y esto incluye a la religión cristiana) no puede ser nuestro modelo. Es verdad que el Dios, el ideal religioso, es siempre un ser humano, pero prescindiendo de una cantidad de atributos que le corresponden al ser humano real; no es el hombre completo; sólo es *algo* del humano, algo extraído, un aforismo, de la naturaleza humana. Los cristianos, por ejemplo, extraen el espíritu humano, el alma, del cuerpo, convirtiendo a este espíritu arrancado, desnudo, en su dios. Incluso los paganos, los griegos, por ejemplo, cuyos dioses eran, por así decirlo, de carne y hueso, deificaban la forma humana sólo como objeto de la vista, mas no del sentido del tacto. Aunque en la praxis, en la vida, en el culto, trataran a sus dioses como hombres reales dándoles incluso comidas y bebidas, en su imaginación, en su poesía, eran seres retirados, seres sin carne y sangre reales. Esto es todavía más

[98] Mateo 5, 48. (N. de la T.)

[99] Levítico 19, 3. (N. de la T.)

cierto en el caso del Dios cristiano. Pero, ¿cómo puede un ser retirado, insensible, incorpóreo, a un ser sin necesidades sensibles, sin instintos ni pasiones, esperar de mí, que soy corpóreo, sensible, real, que sea igual que él, que sea parecido a él? ¿Cómo puede ser mi ley, el modelo de mi vida y de mis actos? ¿Cómo puede dictar leyes en general? El hombre no comprende a Dios, dice la teología, pero Dios tampoco comprende a los hombres, dice la antropología. ¿Qué sabe un espíritu acerca de los instintos, las necesidades y pasiones sensibles?

Si no hubiera Dios, ¿de dónde provendrían entonces las leyes de la moral?, gritan los creyentes. ¡Qué ridículos! Las leyes que corresponden a la naturaleza humana, también provienen del hombre. Una ley que yo no puedo cumplir, que va más allá de mis fuerzas, no puede ser ninguna ley para mí, ninguna ley humana; pero, justamente, una ley humana tiene un origen humano. Un dios puede todo lo posible, es decir, todo lo que sea imaginable y por lo tanto puede exigirle al hombre todo lo posible. Así como puede decirles a los hombres "sed santos, porque santo soy yo", podría también decirles "no comáis ni bebáis, pues yo, Yavé, vuestro señor, tampoco come ni bebe". A los ojos de Dios, comer y beber son cosas sumamente indecorosas, profanas, animales. Las leyes que Dios les dicta a los hombres, es decir, leyes que tienen como base y como fin a un ser retirado y por ello sólo existente en la imaginación, no son apropiadas para el hombre. Producen la mayor hipocresía, pues yo no puedo ser hombre sin negar a mi Dios, o la mayor antinaturaleza, como lo ha demostrado la historia del cristianismo y de otras religiones semejantes. El efecto necesario de un ser o un dios espiritual –es decir, abstracto, derivado y que el hombre ha convertido en ley de su vida– es la maceración, la mortificación, el autodescarnarse, el despojarse del cuerpo. Por lo tanto, la miseria material del mundo cristiano tiene su última causa en un dios o ideal espiritual. Un dios espiritual sólo se ocupa de la salvación del alma, no del bienestar corporal del hombre. Incluso el bienestar corporal está en la mayor contradicción con la salvación del alma, tal como lo afirmaron los cristianos más devotos y destacados.

Por lo tanto, en vez del ideal religioso, el hombre tiene que ponerse otro ideal. Que nuestro ideal no sea un ser castrado, despojado del cuerpo, retirado, sino el hombre completo, real, multilateral, completamente desarrollado. ¡No sólo pertenecen a nuestro ideal la salvación del alma, no sólo la perfección espiritual, sino también la perfección corporal, el bienestar corporal y la salud! En este sentido, también los griegos se nos adelantaron con su ejemplo. Los juegos y ejercicios físicos eran parte de

sus fiestas religiosas. Además, siempre se vinculan con el ideal religioso todo tipo de ideas irracionales, incluso supersticiosas. La religión se imagina a este ideal como un ser, de cuya voluntad depende el destino de los hombres, como un ser personal, o autónomo, diferente del ser humano, que el hombre debe adorar, amar y temer; en síntesis, al que debe dirigir todas las sensaciones y sentimientos que sólo se pueden sentir ante un ser real, viviente.

El hombre no tiene ninguna idea, ninguna noción, sobre otra realidad, otra existencia, que su existencia como ser sensible, físico. Por lo tanto, la religión representa al ideal –aunque sea sólo un ser pensado o moral– como si fuera un ser físico. Hace que el ser supremo o el modelo del hombre sea también el primer ser en sí, el ser del cual se originaron todos los demás seres sensibles, corpóreos y del cual depende su existencia. Éste es el absurdo de la religión, a saber, convertir la meta del hombre en el comienzo del mundo, en el principio de la naturaleza. Porque éste siente que depende y sabe [que depende] de su ideal, porque siente que sin este ideal no es nada, que sin él pierde el fin y el fundamento de su existencia, también cree que sin este modelo el mundo en general no podría existir; que sin él no sería nada. Esto es la vanidad humana que de ningún modo sólo vale en el brillante uniforme del Estado, sino también en la humilde sotana del monje o el sacerdote; es, para usar un término moderno, romanticismo, que reserva el primer lugar para su ideal religioso, sacrificando todas las demás cosas para expresar así su veneración.

Al hombre le sucede con el ideal de su amor religioso lo mismo que al amante, al menos el amante romántico, para quien las virtudes y los encantos de todas las demás mujeres se desvanecen en la nada en comparación con su amada, y ella es, a sus ojos, única, incomparable, inefable e inconcebiblemente bella, la quintaesencia y la suma de todas las virtudes y encantos femeninos, de manera que al resto de las mujeres no les queda sino la ausencia de todos aquellos encantos, justamente porque ella, que es única, los posee. En comparación con el ideal religioso, todas las demás cosas y seres desaparecen en la nada, porque es la suma de todas las virtudes, de todas las perfecciones. La existencia de todas las demás cosas le es indiferente y, por lo tanto, inexplicable, al igual que la existencia de las demás mujeres le es indiferente al amante romántico. Pero, dado que existen otras cosas, a pesar de que lo único que vale la pena que exista es este ideal religioso, tiene que encontrar una justificación de su existencia, por más insuficiente que sea; y sólo encuentra esta justificación en su semejanza –una semejanza muy remota, por cierto– con su ideal religio-

so, en la idea de que tienen algo en común después de todo, a pesar de que, desde luego, es extremadamente imperfecta; del mismo modo que el amante romántico acepta que existan otras mujeres además de la suya porque, si se pone a pensar, tienen cierto parecido entre sí. Después de todo, ellas también son mujeres; del mismo modo, otros seres tienen al menos esto en común con el ser divino, a saber, que son seres.

Por la razón recién explicada, entonces, aunque desde luego no sólo por ella, sucede que el hombre le concede a su ideal religioso el primer lugar entre todos los seres, por lo que los demás seres no sólo están *detrás* de él, sino que hace que se hayan originado de él. Él los deja originarse después de él, porque él hace que el primer ser según el rango sea también el primero en el tiempo; porque el hombre, sobre todo el hombre del mundo antiguo, del cual surgió la religión, concebía lo más viejo, lo primero, como lo más supremo, mientras que el más joven, el más moderno, era visto como habiendo surgido de aquél por una mera razón negativa, es decir, despreciable: sólo en virtud de su ignorancia; sólo porque no sabe de dónde podría concebir que se ha originado.

Una cabra siempre guía a otras cabras: la primera cabra de la religión es convertir el ideal religioso en el ser originario, en el primer ser; y la segunda es hacer que todos los demás seres surjan de él. Pero la primera lleva necesariamente a la segunda. "¡Resístete a lo primero!" Esta oración vale también en la religión, en la política. Pero, por más que generalmente se aprecie esta oración en la medicina, la ética y la pedagogía, tiene demasiada mala fama en la política, en la religión. Para dar un ejemplo de la religión –que es al fin y al cabo nuestro tema– el racionalismo critica (kuriert) y objeta a las cabras más obvias de la fe religiosa, pero que son cabras de segundo orden, subordinadas. Pero deja en su lugar como reliquias sagradas intangibles a las cabras básicas, aquellas que anteceden a todas las demás como sus efectos. Por lo tanto la respuesta a la pregunta "¿qué es el ateísmo?" que el racionalista le hace al ateo, es "el racionalismo es un ateísmo crudo, cocinado a medias, incompleto; el ateísmo es el racionalismo completo y fundamentado". O la respuesta es la siguiente: el racionalismo es un cirujano; el ateo, un médico. El cirujano cura sólo los males obvios; el médico, los internos, los que no pueden palparse con dedos y pinzas. Pero salgamos de lo anecdótico y volvamos a nuestro tema.

El Dios, el ideal religioso del cristiano, es el espíritu. El cristiano trasciende su ser sensible: no quiere saber nada del instinto "bestial" de comer y beber, el instinto "bestial" del sexo y del amor juvenil; considera el cuerpo como una mácula y una lacra al que su nobleza, su honor, su

naturaleza espiritual, están atados desde su nacimiento como una degradación y negación de su verdadera esencia, como una sucia bata de viaje, como un vulgar incógnito que oculta su estado celestial. Sólo quiere ser un espíritu, sólo convertirse en uno. Si bien los antiguos cristianos creían en la resurrección de la carne, la diferencia entre la creencia del cristiano, al menos el antiguo, de la creencia de los filósofos paganos es que no sólo creían en la inmortalidad del espíritu, de la facultad de pensar, de la razón, sino también en una inmortalidad del cuerpo. "No sólo quiero vivir según el alma, sino también según el cuerpo. Quiero tener el cuerpo conmigo", dice Lutero. Pero este cuerpo es, justamente, un cuerpo completamente celestial, espiritual, es decir, un cuerpo de fantasía, un cuerpo que, al igual que los objetos religiosos en general, no representa ni objetiva otra cosa que la esencia de los deseos humanos y de la imaginación. El cuerpo espiritual es un cuerpo que, al igual que la fantasía, la imaginación humana, se encuentra en un segundo en un lugar distante; que, como la imaginación, la fantasía, atraviesa puertas cerradas; pues las puertas cerradas, las paredes, no son ningún obstáculo para imaginarme, para objetivar en mi imaginación lo que está ocurriendo detrás de la pared, detrás de la puerta; un cuerpo, al que no se le puede dar ningún puñetazo ni patada, ningún empujón o disparo, así como no se le puede dar patadas o puñetazos a una imagen de la fantasía, de un sueño. Por lo tanto, es un cuerpo totalmente milagroso: es la realización del deseo humano sobrenatural de tener un cuerpo sin enfermedades, sin males, sin dolencias, sin poder lastimarse, sin mortalidad y, en consecuencia, sin necesidad; pues de las múltiples necesidades de nuestro cuerpo resultan las múltiples enfermedades y males, como, por ejemplo, de la necesidad de aire y consecuentemente de pulmones, [resultan] la enfermedad y los males de los pulmones. Si no necesitáramos aire, no tendríamos pulmones, entonces tendríamos una clase de enfermedades menos de las que tenemos ahora. Pero el cuerpo celestial, espiritual, no necesita ni aire ni comidas ni bebidas: es un cuerpo sin necesidades, divino, espiritual. En síntesis, es algo que no se diferencia en absoluto de la esencia de las fantasías y los deseos humanos, un cuerpo que en realidad no es un cuerpo.

En lugar del cuerpo celestial podemos suponer al viejo yo, al espíritu, como ideal, como modelo de los cristianos. La diferencia entre los diferentes tipos de cristianos radica en que los cristianos antiguos, que creían en los milagros, supusieron como ideal o modelo principal el espíritu de la imaginación, el espíritu preñado de imágenes sensibles y afectivas, mientras que los filósofos cristianos, que creían en Dios [supusieron] el

espíritu que abstrae conceptos universales a partir de las imágenes; el espíritu pensante y los racionalistas y moralistas [supusieron] al espíritu que se expresa en acciones, el espíritu práctico y moral.

Entonces, dado que para el cristiano el espíritu, el ser que siente, piensa y quiere, es su ser supremo, su ideal, también lo convierte en el ser primero, en la causa del mundo; es decir, convierte el espíritu en un ser objetivo, diferente y externo a él y del cual también deriva el mundo objetivo, que existe fuera de él. Dios –sostiene el cristiano– Dios, es decir, el espíritu objetivado y concebido como existente fuera del hombre, ha creado el mundo con su voluntad y entendimiento. Entonces, el cristiano distingue este espíritu creador del mundo, en tanto espíritu perfecto e infinito, de su espíritu o del espíritu humano en general, en tanto espíritu imperfecto, limitado, finito.

Este proceso de diferenciación, esta derivación de un espíritu infinito a partir del espíritu "finito", *esta prueba* de la existencia de un dios, es decir, aquí, de un espíritu perfecto, es la prueba *psicológica*. Mientras que la llamada prueba cosmológica parte del mundo en general, la prueba fisiológica o teleológica del orden y la interconexión, de la finalidad de la naturaleza, la prueba psicológica, en cambio, parte de lo que es la prueba más característica de la esencia del cristianismo, a saber, la *psyché* o el alma, el espíritu humano. El dios pagano es un dios derivado, originado en la naturaleza; el dios cristiano es un dios derivado del alma, del espíritu, un dios originado en el alma. El razonamiento es sintéticamente el siguiente: el espíritu humano existe; no podemos dudar de su existencia: es algo invisible, incorpóreo, que está dentro de nosotros, que piensa, desea y siente; pero el saber, desear y poder del espíritu humano es imperfecto, limitado por la sensibilidad, depende del cuerpo; lo limitado, finito, imperfecto y dependiente presupone algo ilimitado, infinito y perfecto; entonces, el espíritu finito presupone un espíritu infinito como su fundamento; por lo tanto, existe un espíritu así y éste es Dios.

Pero ¿de aquí se sigue la existencia real e independiente de un espíritu así? ¿No es el espíritu infinito justamente el espíritu humano, que quiere ser infinito y perfecto? ¿No intervienen los deseos humanos en el origen de este Dios? ¿No desea el hombre estar libre de las barreras del cuerpo, no desea ser omnisciente, omnipotente, omnipresente? Entonces, ¿acaso no es también este Dios, este espíritu, la realización del deseo humano de ser un espíritu infinito? Entonces, ¿no hemos objetivado el ser humano en este Dios, así como en otros dioses? Del deseo humano de saber todo, de su infinita sed de sabiduría, que no puede ser satisfecha aquí abajo;

del instinto humano de felicidad, que no puede satisfacerse con ninguna posesión o fortuna terrenal; del anhelo de moral inmaculada ¿acaso no concluyen los cristianos –incluso los cristianos racionalistas de hoy en día– la necesidad y realidad de una vida o existencia infinita que no está circunscripta al tiempo de esta vida y al lugar de esta tierra, que no está atada al cuerpo, a la muerte?

Pero, al hablar de este modo, ¿no están hablando, aunque sea indirectamente, de la divinidad o carácter divino del ser humano? Un ser que dura eternamente, que nunca termina, que no está atado a ningún tiempo o lugar, que es capaz de omnisciencia, de la perfección infinita, ¿acaso no es un dios o un ser divino? Entonces, su Dios, su espíritu infinito, ¿no es otra cosa que el modelo o patrón de aquello que ustedes mismos quieren ser alguna vez, el paradigma e imagen del desarrollo de su propia esencia en el futuro? Pues, ¿cuál es la diferencia entre el espíritu divino y el humano? Sólo la perfección y la infinitud del espíritu divino; los atributos y propiedades son idénticos en ambos. Según los psicólogos cristianos, el espíritu no tiene nada en común con la materia, con el cuerpo; es –en sus palabras– un ser absolutamente diferente del ser sensible, corpóreo; pero Dios es lo mismo: Dios no puede verse ni palparse ni tocarse. Tampoco el espíritu; el espíritu piensa, Dios también; los cristianos, incluso los racionalistas sólo ven en las cosas pensamientos de Dios realizados, convertidos en sensibles y corpóreos. Pero el espíritu tiene o es conciencia, voluntad, personalidad; Dios también; la diferencia sólo reside en que aquello que en el hombre es limitado, finito, en Dios es ilimitado, infinito.

Pero, entonces, ¿qué se manifiesta en esta infinitud de atributos divinos? La infinitud de los deseos humanos, de la imaginación y de la capacidad de abstracción humana, la fuerza o capacidad de derivar lo universal de lo individual y particular, como por ejemplo, extraigo el concepto genérico del árbol a partir de los muchos árboles diferentes, dejando de lado todas las diferencias, las particularidades por las que se distinguen los árboles individuales en la realidad. El espíritu infinito no es otra cosa que el concepto genérico del espíritu, pero pensado por la imaginación como un ser independiente, siguiendo el mandato de los deseos e instintos de felicidad humanos. Santo Tomás de Aquino sostiene que "cuanto menos determinada, cuanto más general, más derivada, sea una palabra o definición, tanto más apropiada para Dios, tanto más adecuada a Él".

Ya hemos visto esto anteriormente, al tratar la pregunta de la existencia de Dios en general. Ahora, que nos encontramos en *La esencia del cristia-*

nismo, cuya esencia es el espíritu, tenemos que probarlo en las determinaciones espirituales de Dios. Dios es amor, se dice, por ejemplo, en la Biblia, es decir, Dios es el amor pensado en general; el amor humano consiste en diferentes tipos de amor, como la amistad, el amor a la patria, el amor sexual, el amor a los hijos o el amor a los padres, la actitud benevolente o la amistad hacia los hombres en general.

Otro ejemplo es la palabra de Dios o la palabra divina. Los cristianos antiguos, que pensaban de modo mucho consistente que los modernos (que colocan casi toda la psicología y la antropología dentro de la teología), también le atribuían al espíritu divino una *palabra divina*, y esto era correcto. Acorde con su naturaleza, el espíritu se expresa espiritualmente, en palabras, pensamientos y discursos; pensar y hablar –aunque no sea externamente con los labios– son inseparables. Con la palabra desaparece el pensamiento; con el nombre, la cosa designada. Pero los humanos recién comenzaron a pensar cuando comenzaron a hablar, cuando construyeron la palabra. Por lo tanto, si le atribuimos a Dios espíritu, intelecto, si hablamos de pensamientos de Dios, entonces tenemos que ser consecuentes y hablar de *palabras* de Dios. ¿Acaso no es una vergüenza hacer que el mundo sensible, corpóreo, haya surgido mediante el pensamiento y la voluntad de un espíritu? ¿No es una vergüenza afirmar que las cosas no son pensadas porque existen, sino que existen porque son pensadas? Entonces, tampoco nos avergoncemos de afirmar que las palabras no existen porque existen las cosas, sino que las cosas existen sólo por las palabras. El espíritu en tanto tal actúa sólo mediante la palabra, mediante ella aparece en el mundo a partir de sí mismo.

Por lo tanto, al hacer surgir al mundo de la palabra de Dios o la palabra divina, la teología y religión antiguas hacían surgir al mundo de un modo correspondiente al origen de Dios como espíritu. Esta idea sobre el origen del mundo por la palabra no es de ningún modo exclusivo de las religiones cristiana y judía, sino que proviene de la antigua religión persa. Lo que en griego se llama "*logos*" para aquella se llamaba "*honover*" que –para los investigadores actuales como por ejemplo Röth (*Las doctrinas religiosas zoroástrica y egipcia*)[100]– no quiere decir otra cosa que la "palabra" en sentido estricto. Pero la palabra de Dios no es otra cosa –al menos dentro de la teología cristiana– que el concepto de palabra en general; la palabra divina no es esta o aquella palabra determinada, particular o individual, ni latina ni alemana ni hebrea ni griega, ninguna palabra que suena en el aire

[100] *Die aegyptische und zoroastrische Glaubenslehre.*

y en el tiempo; pero todas estas propiedades semejantes con las que los teólogos proveen a la palabra divina valen para el concepto de la palabra o para lo que la palabra es en general, para la palabra en sí.

Ahora bien, este concepto genérico común a todas las incontables palabras diferentes es objetivado por la imaginación religiosa y teológica como un ser especial, personal, diferente a su vez de la palabra o cuyo ser es un ser diferente, al igual que la esencia de Dios es objetivada –aunque originariamente y en verdad no es otra cosa que la existencia del mundo– como un ser particular, diferente del mundo. Lo mismo que vale para la palabra, el amor, vale para el espíritu en general, el intelecto, la voluntad, la conciencia, la personalidad, tal como son atribuidas a Dios o se divinizan, tal como se lo representa a Dios. Se trata siempre de una fuerza, propiedad o capacidad humana que es divinizada; pero para divinizarla se le quitaron todas las determinaciones particulares que poseen la fuerza, capacidad o atributo humano real, de modo que si se lleva al extremo este proceso de abstracción no queda otra cosa que el mero *nombre*, el nombre de la voluntad, el nombre de la conciencia, mas no la existencia de la conciencia, de la voluntad, no de aquello que hace que lo que primero era conciencia y voluntad sea realmente conciencia y voluntad, de manera que la teología va a parar en una fraseología, hueca pero edificante.

Clase Nº 29

El sentido o núcleo de mi argumento sobre la prueba psicológica de la existencia de Dios (que consideré como la prueba más característica de la esencia del cristianismo) era que la prueba de la existencia de Dios –o, más bien, del espíritu infinito (pues Dios es considerado como tal en el cristianismo)– es sólo una prueba indirecta, mediata, de la infinitud del espíritu humano; en cambio, la prueba de la inmortalidad es una expresión inmediata, directa, de la infinitud como propiedad del espíritu humano. Es decir, los cristianos concluyen que tiene que existir un espíritu infinito porque hay uno finito; uno perfecto, porque hay uno imperfecto; uno omnisciente, porque hay uno que sabe parcialmente; uno todopoderoso, porque hay uno con poder limitado. Pero también concluyen que tiene que haber una vida humana eterna porque las condiciones y fuerzas del hombre no caben dentro de los límites de esta vida y de este cuerpo; que el hombre algún día tiene que saberlo todo, porque quiere saberlo todo, porque tiene una sed ilimitada de sabiduría; algún día el hombre o el espíritu humano tiene que ser perfectamente moral y feliz, o –como lo expresan los creyentes racionalistas modernos con prudencia– aunque no absolutamente perfecto, cada vez más perfecto en su paso hacia la infinitud, porque no sólo tiene una capacidad de perfeccionamiento infinita, sino también un instinto de felicidad y perfeccionamiento infinito, un instinto que permanece insatisfecho en esta pequeña tierra, en esta corta vida, en este valle de lágrimas.

Aquí vemos que la conclusión de un dios o la conclusión de la inmortalidad son básicamente *una y la misma* conclusión, y que por eso la idea de la divinidad y la idea de la inmortalidad son, esencial y básicamente, una y la misma idea. Ahora bien: la conclusión de un dios precede a la conclusión de la inmortalidad; la divinidad es el presupuesto de la inmortalidad; sin Dios no hay inmortalidad. Pero la inmortalidad es en primer lugar el sentido y el fin de la existencia de Dios o de la conclusión de su existencia. Sin Dios la creencia en la inmortalidad no tiene ningún sostén, ningún comienzo, ningún suelo o fundamento, es decir, ningún principio. La inmortalidad es un deseo, un pensamiento, suprasensorial, trascendente, que contradice el testimonio de los

sentidos, que oculta la verdad de la muerte. ¿Cómo puedo creer en la verdad de este pensamiento, en la realización de este deseo, si no existe ningún ser suprasensorial y trascendente que corresponda a este deseo, a este pensamiento? En la naturaleza no hay ninguna otra inmortalidad que la reproducción, que continúa un ser en sus semejantes según la especie y el género, es decir, que siempre aparece un individuo nuevo en el lugar del individuo fallecido. En el caso de los animales inferiores, como por ejemplo la mariposa, la reproducción incluso está unida inmediatamente a la muerte. La mariposa muere en cuanto ha colocado otras mariposas en el mundo o, al menos, huevos, semillas, de mariposas. Si no hubiera reproducción, no existiría la muerte, pues un ser agota su fuerza vital en la reproducción; en la multiplicación de sí mismo –o, dicho de otra manera– al traer al mundo muchos seres semejantes de su especie, supera la individualidad y la necesidad de su propia existencia. Es cierto que el hombre sobrevive mucho tiempo a la pérdida de su capacidad reproductiva; pero, una vez que se ha agotado su capacidad reproductiva, comienza la vejez, se aproxima, aunque sea lentamente, a su fin. Entonces, ¿cómo puedo unir con la naturaleza la creencia en la inmortalidad? La naturaleza da la muerte, pero sólo un dios puede dar la inmortalidad.

Sin duda que si el hombre cree en la inmortalidad, encuentra en la naturaleza suficientes ejemplos y pruebas de su creencia, es decir, interpreta a la naturaleza de acuerdo con su creencia. Por eso los cristianos veían pruebas o muestras de su inmortalidad, de su resurrección, en el cambio de las estaciones, en la salida y puesta del sol; porque creían en [la inmortalidad] miraban todo con los anteojos de su fe. En estos mismos [fenómenos], los paganos, que no creían en la inmortalidad, veían las pruebas o muestras de su transitoriedad y mortalidad. Por ejemplo, Horacio dice: "El céfiro derrite el hielo, la primavera aplasta el verano, que desaparece en cuanto el otoño deja caer sus frutas y enseguida vuelve a reaparecer el invierno inerte. Pero nuevos circuitos lunares reemplazan las pérdidas del cielo; nada más que nosotros, una vez que descendemos, somos polvo y sombra como el piadoso Eneas, como los prósperos Tullus y Ancus". ¿Cómo puedo creer además que, después de la caída visible, evidente, innegable, del cuerpo, permanece algo llamado alma, el espíritu, la esencia del hombre, si no creo que existe un alma, un espíritu sin cuerpo y que este espíritu sin cuerpo es el ser más supremo y poderoso; *El Ser*, en comparación con el cual todos los seres sensibles y corpóreos no son nada, ni pueden ser nada?

Por lo tanto, la creencia en la inmortalidad presupone la creencia en la divinidad, es decir, el hombre se piensa un dios, porque sin ese dios no puede pensar en la inmortalidad. En la idea, *en la doctrina*, en la enseñanza, *la inmortalidad es sólo una consecuencia* de la creencia en Dios; pero *en la praxis* o en verdad *la creencia en la inmortalidad es la base* de la creencia en un dios. El hombre no cree en la inmortalidad porque cree en Dios, sino que cree en Dios porque cree en la inmortalidad, porque sin creer en Dios no puede fundamentar su creencia en la inmortalidad. Según la apariencia lo primero es la divinidad y lo segundo la inmortalidad; pero en verdad *lo primero es la inmortalidad y lo segundo la divinidad.* La divinidad es lo primero sólo en la medida en que es el medio, la condición de la inmortalidad o, dicho de otro modo: es lo primero porque *es la bienaventuranza e inmortalidad personificadas e hipostasiadas*, porque es el ser futuro del hombre, imaginado como presente y convertido en real, de modo que la creencia en la inmortalidad y en la divinidad no son artículos u objetos de fe particulares, sino que la creencia en Dios es inmediata a la creencia en la inmortalidad y, viceversa, la creencia en la inmortalidad es inmediata a la creencia en Dios.

En contra de esta afirmación de que Dios y la inmortalidad son uno, no se distinguen en nada, se puede aducir que uno puede creer en Dios sin creer en la inmortalidad, como no sólo lo hacen muchos individuos, sino también pueblos enteros. Sin embargo, un dios que no está unido a la idea o la creencia en la inmortalidad humana no es un dios verdadero, propio; no es más que un ser natural divinizado; pues sin duda la divinidad y eternidad de un dios natural no implican la inmortalidad del hombre, pues la naturaleza no tiene corazón, es insensible a los deseos del hombre, no se preocupa por él. Si pienso que el sol, la luna y las estrellas son seres eternos, tal como [pensaban] los antiguos persas y otros pueblos, ¿qué se sigue para mí? El sol, la luna y las estrellas existían antes de que las vieran los ojos humanos; no existen porque yo las veo, sino que las veo porque existen; por más que existan para un ser vidente, no son nada para mis ojos sin la intervención de aquello que llamamos luz. En síntesis: mi verlas presupone su existencia; existían antes de que yo las viera y existirán cuando ya no las vea más, pues es de esperar que no están allí sólo para que yo las vea. ¿Qué se sigue de allí respecto de la inmortalidad de mis ojos o de mí en general? El dios del que no se sigue la inmortalidad es o bien algún objeto natural o un ser individual humano, aunque aristocrático, como los dioses de los politeístas, especialmente los griegos.

Los griegos llamaban "mortales" a los hombres, e "inmortales" a los dioses. En este caso, también la inmortalidad es lo mismo que el concepto de divinidad; pero es un privilegio de la divinidad; no se puede pasar al hombre porque los dioses son aristócratas que no renuncian a ninguna de sus prerrogativas, porque son seres celosos, interesados, envidiosos. En efecto, son seres humanos de la cabeza a los pies; tienen todos los vicios y las pasiones de los griegos; pero constituyen una clase especial de seres y por eso no permiten que la gentuza participe de su bienaventuranza e inmortalidad. "Los dioses han reservado el temor y el dolor al hombre miserable; ellos viven felices y despreocupados", se dice en *La Ilíada*. Al menos en el caso de Homero, el padre o padrino de los dioses griegos, no hay mucho que decir en cuanto a la inmortalidad de los dioses; pues, aunque no mueran realmente, sin duda *podrían* morir.

O bien, el dios al que no le pertenece la creencia en la inmortalidad, es sólo un dios racional, como el dios de los judíos antiguos. Los judíos no creían en la inmortalidad, sino sólo en la continuidad del género a través de la reproducción. Sólo deseaban larga vida y descendencia, al igual que en general los pueblos antiguos, especialmente los orientales, para los que la peor desgracia –y todavía hoy en día lo es– es partir del mundo sin haber tenido hijos. Pero el dios Jehová, al menos el antiguo, no se diferencia esencialmente de la esencia del israelita antiguo. Lo que el israelita odiaba, también lo odiaba su Dios; lo que el israelita olía con agrado, también era para el Señor un aroma encantador. "Al salir del arca, Noé ofreció un holocausto y aspiró el Señor el suave olor."[101] Incluso las especias que consumían los hebreos eran también las especias de Dios. En un dios nacional sólo puede juntarse la idea de extensión y duración infinitas de la nación. Dijo Jehová a Abraham, el primer padre de los judíos: "Quiero bendecir y multiplicar tu semilla como las estrellas en el cielo y como la arena en la orilla del mar".[102] Es decir, un dios que no ha transmitido al hombre la conciencia de la inmortalidad, dado que el hombre no encuentra la garantía de que vivirá eternamente, es sólo un dios por su nombre, pero no en los hechos. Un dios nominal es, por ejemplo, el de algunos de los llamados filósofos especulativos, que niegan la inmortalidad mientras afirman a Dios; pero mantienen a Dios porque sin él no pueden ni pensar ni explicar mucho, porque él tiene que rellenar las lagunas de sus sistemas y de sus mentes; por lo tanto es sólo un ser teórico, filosófico. Además, un dios como éste es el dios de algunos investigadores de la naturaleza,

[101] Génesis 8, 20-21. (N. de la T.)

[102] Génesis 22, 17. (N. de la T.)

que no soportan otra cosa que la personificación de la necesidad natural o la naturaleza, el universo, el cosmos, y que no se llevan bien, es cierto, con la inmortalidad; pues en la idea del cosmos el hombre se pierde de su propia mirada, se ve desaparecer, o no ve otra cosa que la primera causa de la naturaleza o mundo; pero una primera causa del mundo todavía no es un dios. Sólo puedo pensar a una mera fuerza natural como la primera causa del mundo. Un dios es esencialmente un objeto de veneración, de amor, de adoración. Pero no puedo amar a una fuerza natural, ni venerarla o adorarla religiosamente. Un dios no es un ser natural, no es una fuerza natural, sino que un dios es una fuerza de abstracción, una fuerza de la imaginación, una fuerza del corazón. Un dios es esencialmente un ser del corazón.

En el análisis que sirve de base al anteúltimo parágrafo de estas clases, *La esencia de la religión*, digo que no puedes encontrar a Dios en ninguna cosa que puedas ver con telescopio en el cielo de la astronomía, con una lente en el jardín botánico, con el martillo en la mina de la geología o con el bisturí en los tejidos de animales y hombres; sólo en la imaginación, sólo en el corazón, del hombre. Pues él no es otra cosa que el ser de la fantasía o de la imaginación, el ser del corazón humano. Por lo tanto, un dios es esencialmente un ser que satisface los deseos humanos. Pero a los deseos humanos –al menos del hombre que no limita sus deseos a la necesidad natural– pertenece sobre todo el deseo de no morir, de vivir eternamente. Sí: este deseo es el último y supremo deseo humano, el deseo de todos los deseos, porque la vida es la suma de todos los bienes. Por lo tanto, un dios que no satisface ese deseo, que no puede superar la muerte –o, al menos, no puede suplantarla con una vida nueva– no es ningún dios, al menos ninguno verdadero, que corresponde a la definición de un dios.

Sin la creencia en Dios la creencia en la inmortalidad *carece de fundamentos*, así como sin la creencia en la inmortalidad, la creencia en Dios *carece de sentido*. Dios es esencialmente ideal, un paradigma humano; pero un paradigma humano no existe *para sí*, sino *para el hombre*; su significado, su sentido y fin es sólo que el hombre sea lo que su paradigma representa; el paradigma es sólo la representación del ser humano futuro, en la que se lo personifica como un ser independiente. Por lo tanto, un dios no es esencialmente un ser aristocrático, sino comunista; todo lo que es y lo que tiene, lo comparte con el hombre; todas sus propiedades son propiedades del hombre y, por cierto, con todo derecho; se han originado en el hombre, son derivadas del hombre y son devueltas al final de [la vida

del hombre. Por ejemplo, dice Lutero: "Dios es santo, pero no quiere ser santo sólo para sí mismo".

La religión representa a Dios como un ser autónomo, personal; por lo tanto, representa y concibe a la inmortalidad y otras propiedades divinas que el hombre ya posee o va a poseer como un don, un regalo, en cierto modo, como el amor y la bondad divinas. Pero la razón verdadera por la que el hombre se convierte en un ser divino en el fin de la religión –en el que nos encontramos ahora– en la doctrina de las últimas cosas, la verdadera razón es que Dios –al menos el cristiano– no es otra cosa que la esencia del hombre. Pero si la esencia del hombre es un ser divino, necesariamente se sigue que también los individuos, los hombres individuales son o serán dioses. En el cristianismo, el ideal o modelo y, al mismo tiempo, la garantía de la divinidad y la inmortalidad (no sólo del ser humano en general, es decir, el ser humano abstracto, que es el espíritu, la razón, la voluntad y la conciencia, divinizado en el Dios invisible, intangible, el llamado "Padre Dios", sino también el hombre real, individual) es *Cristo, el Dios humano*, en el cual se muestra y manifiesta evidentemente que el ser divino no es un ser distinto al ser humano.

Con su indecisión, falta de tacto y superficialidad la fe racionalista moderna ha renunciado al Dios humano, conservando en cambio al Dios, es decir, renuncia a la consecuencia necesaria de la fe en Dios, dejando de lado su fundamento; como he mostrado en otra oportunidad, ha conservado la *doctrina*, rechazando sin embargo *la aplicación, el ejemplo*, el caso individual y sensible en el que dicha doctrina se confirma. Ha conservado el espíritu –Dios es espíritu, dice el racionalista, al igual que los primeros cristianos– pero [el racionalista], a pesar de su espíritu y creencia racionales, ha perdido la cabeza: tiene espíritu sin cabeza, mientras que los primeros cristianos, con toda razón y de acuerdo con la naturaleza, añadieron al espíritu divino la cabeza de un dios humano, una cabeza como órgano necesario y símbolo del espíritu. El racionalista tiene una voluntad divina; pero sin las condiciones necesarias y sin los medios de expresión de la voluntad, sin nervios y músculos motores; en síntesis, sin las herramientas con las que se confirma que el Dios cristiano tiene una voluntad *real* y se ratifica en los milagros del Dios humano.

El racionalista habla de la bondad y providencia divina, pero deja fuera el corazón humano del Dios humano, sin el que la bondad y la providencia son meras palabras vacías; el racionalista basa a la inmortalidad en la idea de Dios, si bien no solamente, al menos secundariamente; habla de las propiedades divinas como garantías de la inmortalidad; "en la medida en

que es verdad que Dios existe, también es verdad que somos inmortales". Pero, con todo, desprecia el testimonio de esta inseparabilidad o unidad de divinidad e inmortalidad, al despreciar por superstición e idolatría la unidad entre ser divino y humano que se da en el Dios humano. La conclusión: "en la medida en que es verdad que Dios existe, también es verdad que somos inmortales" sólo está justificada y fundamentada si se usa esta oración como su condición o si la oración se traduce como: "si es verdad que Dios es hombre, entonces es verdad que el hombre es Dios, por lo tanto, es verdad también que la propiedad de Dios de no someterse a la muerte, a la necesidad de un final, es una propiedad del hombre".

En síntesis, la conclusión de la inmortalidad del hombre a partir del concepto y la existencia de un dios sólo se basa en la unidad, es decir, la no diferenciación entre el ser divino y el humano. Incluso la fe religiosa, aunque representa la inmortalidad sólo como una consecuencia de la bondad de Dios, como parte de la gracia, de la libre voluntad de Dios, se basa al mismo tiempo en el parentesco entre el ser humano y el divino, entre el espíritu humano y el divino. Pero el parentesco presupone unidad y homogeneidad de la esencia o la naturaleza, o, más bien, es una expresión clara de la unidad y homogeneidad.

Por eso la creencia en la inmortalidad (desde luego, no en el sentido de la inmortalidad humana) se puede vincular –y con esto delimito y corrijo una frase pronunciada anteriormente– con un objeto indiferente y desconsiderado para con el hombre, por ejemplo, con un ser natural como el sol y otros cuerpos celestes. Pero sólo bajo la condición de que el hombre se vea a sí mismo como un ser emparentado con estos cuerpos celestes, y que crea que su naturaleza y la de estos cuerpos celestes son una y la misma cosa. Si tengo origen celestial, si soy un ser celeste, puedo morir tanto como pueden morir los cuerpos celestes, si es que pienso que son inmortales. Su inmortalidad es la garantía de mi inmortalidad; pues, ¿cómo podría un padre dejar caer y morir a sus propios hijos? Estaría en conflicto con su propia carne y sangre, con su propio ser. Del mismo modo que un cuerpo celeste sólo engendra seres celestiales, un ser inmortal sólo engendra hijos o seres inmortales. Por eso el hombre extrae su existencia de un dios para tener origen divino y asegurarse así la divinidad, es decir, la inmortalidad.

Quien quiere ir más allá de la muerte, de la consecuencia de la necesidad humana, también tiene que abandonar su suelo, salir de la naturaleza misma. Quien no quiere morir en la naturaleza, tampoco puede comenzar en la naturaleza, sino sólo en un dios. En la naturaleza… ¡no! Un ser

sobrenatural y divino es el creador, es mi causa, es decir, en español: *Soy un ser sobrenatural y divino*. Pero la razón de mi carácter sobrenatural y divino no es la derivación a partir de un ser sobrenatural, sino que yo me derivo de un ser sobrenatural porque en el fondo de mi ser ya antes de esa derivación no podía pensarme sino de ese modo y por lo tanto no podía pensarme como originado de la naturaleza o del mundo. Dice Lutero en su *Exégesis del primer libro de Moisés* "Vemos que el hombre es una criatura especial, creada como capaz de participar en la divinidad e inmortalidad, pues *el hombre es una criatura mejor que el cielo y la tierra y todo lo que se encuentra en ella*". "*Soy un hombre. Es un título más alto que ser príncipe: al príncipe no lo ha creado Dios, sino los hombres;* pero que yo sea humano, eso lo ha hecho únicamente Dios."

Del mismo modo, dice Epicteto, el filósofo pagano que se acercó mucho al cristianismo, en sus doctrinas e ideas: "Si alguien se convence de que todos tenemos a Dios como nuestra causa principal, que Dios es el padre de los humanos (y de los dioses), seguramente no tendrá una baja opinión de sí mismo. Si el César supusiera que eres su hijo, tu orgullo sería insoportable. Entonces, ¿la idea de que tú eres hijo de Dios, no te eleva, no te vuelve orgulloso?". Pero, entonces, ¿no es cada cosa, cada ser, también una criatura de Dios? Según la religión, ¿no es que Dios ha creado todas las cosas? Sí, pero no ha creado los animales, las plantas, las piedras, en el mismo sentido en que ha creado al hombre; respecto del hombre, es también su padre, pero no es padre de los animales, si no los cristianos estarían emparentados con los animales; porque Dios es el padre de los humanos, concluyen que todos los hombres son hermanos y quieren serlo. Por ejemplo, dice Lutero: "Él, Dios, es vuestro padre, y sólo *vuestro* padre; no de los pájaros ni gansos ni patos (ni, tampoco, de los paganos ateos)". Del mismo modo, los platónicos, que tenían casi la misma teología que los cristianos, sólo que no tenían la doctrina de Cristo distinguían entre Dios como artífice o hacedor y Dios como padre: al Dios como creador de los seres espirituales, los hombres, lo llamaban padre, y al Dios como creador de los seres inanimados y animales, lo llamaban artífice, hacedor (Plutarco, *Preguntas platónicas*).[103]

El sentido de la doctrina de que Dios es el padre de los humanos o que los humanos son los hijos de Dios es, entonces, que el hombre tiene origen divino, y, por lo tanto, también es un ser inmortal, divino. Dios, en tanto padre común de los hombres, no es otra cosa que la unidad e

---

[103] *Platonische Fragen*.

igualdad del género humano personificado, el concepto del género donde se superan todas las diferencias entre los humanos, quedan afuera, pero cuyo concepto genérico es representado a diferencia del ser real como ser autónomo. Por lo tanto, es totalmente natural y necesario que las propiedades divinas se conviertan en propiedades humanas, pues lo que vale para el género también vale para los individuos; el género es aquello que abarca a todos los individuos, lo común a todos ellos.

Por lo tanto, si se cree en un dios sin creer en la inmortalidad, o bien no se ha encontrado el verdadero sentido o concepto de la divinidad o se lo ha perdido otra vez. Éste es: Dios es el concepto genérico, personificado, del hombre, la divinidad e inmortalidad del hombre personificadas. La creencia en Dios –se entiende en tanto no expresa la esencia de la naturaleza– es, por lo tanto, tal como sostengo en *La esencia del cristianismo*, sólo la creencia del hombre en su propio ser. Un dios es un mero ser que satisface, realiza, los deseos humanos. Pero, ¿cómo puedo creer en un ser que realiza mis deseos, si no creo previamente en la santidad, en la realidad y legitimidad de mis deseos, que son la razón de la necesidad de un dios que satisface deseos? Lo que yo deseo es mi corazón, mi ser. ¿Cómo puedo separar a mi ser de mis deseos? La creencia en Dios es, por lo tanto, dependiente de la creencia humana en la grandeza sobrenatural de su ser. En otras palabras: en el ser divino sólo se objetiva su propio ser. En la omnisciencia divina sólo satisface, para resumir otra vez lo dicho anteriormente, su deseo de saber todo, o se objetiva la capacidad del espíritu humano de un saber no limitado a este o aquel objeto, sino abarcador de todo. En la omnipresencia o infinitud se realiza el deseo de no estar atado a ningún lugar o se objetiva la capacidad del espíritu humano de estar en todos lados con los pensamientos; en la eternidad u omnitemporalidad divina se realiza el deseo de no estar atado a ningún tiempo, de no tener un fin, o se objetiva la falta de fin o la falta de comienzo (al menos, si se piensa de modo consistente) de la vida humana, del alma humana; pues si el alma humana no puede morir o tener un fin, tampoco puede comenzar, tener un origen, como muchos han pensado consistentemente); en la omnipotencia divina se realiza el deseo de poderlo todo, un deseo que es recíproco al deseo de saberlo todo (o una consecuencia de él), pues el hombre sólo puede tanto como sabe (ya lo dijo el inglés Bacon). Quien no sabe nada acerca de cómo hacer una cosa, no puede hacerla; el poder presupone el querer; quien desea saberlo todo, desea también poderlo todo. En otras palabras, en la omnipotencia divina el hombre no hace más

que objetivar y divinizar su capacidad para hacerlo todo, su capacidad ilimitada para hacerlo todo.

El animal –dice un pensador cristiano que ha escrito sobre la verdad de la religión cristiana, Hugo Grotius– sólo puede hacer esto o aquello [determinado]; pero el poder, la capacidad humana, es ilimitado. En la beatitud y perfección divinas el hombre no hace otra cosa que realizar su deseo de ser él también santo y perfecto y, por lo tanto, también moralmente perfecto, pues sin perfección moral no existe la santidad: ¿quién puede ser santo con celos y envidia, con maldad y venganza, con avaricia y ebriedad? Entonces, el ser divino es el ser del hombre, pero no como es en la realidad prosaica, sino como debe ser y será algún día según las pretensiones poéticas, los deseos e ideas del hombre. El deseo y el pensamiento humano más ardiente, más propio, más sagrado es (o, al menos, era) el deseo, el pensamiento de la vida inmortal, el pensamiento y el deseo humano de ser inmortal.

Por lo tanto, el ser inmortal deseado e imaginado por el hombre es el ser divino. En otras palabras, Dios no es otra cosa que el ser futuro, inmortal, del hombre, pero pensado como un ser autónomo, diferente del hombre presente, corpóreo y que existe sensiblemente. Dios es un ser no-humano, sobrehumano; pero el hombre futuro, inmortal, también es un ser que está sobre el hombre presente, real, mortal. Así como Dios es diferente del hombre, el hombre pensado, futuro o inmortal es diferente del hombre real, presente o mortal. En síntesis, la unidad, la no diferenciación entre divinidad e inmortalidad, por lo tanto, entre la divinidad y la humanidad es la solución al problema de la religión, en especial, la cristiana. Así como la naturaleza es el núcleo de la religión natural, pero en tanto objeto de los deseos humanos y de la imaginación, el núcleo de la religión espiritual, de la religión cristiana es el hombre, pero como objeto de los deseos humanos, de la imaginación y capacidad de abstracción humanas.

Clase Nº 30

He presentado la prueba de que el sentido y el fin de la inmortalidad se encuentran y se alcanzan recién en la inmortalidad, que la divinidad y la inmortalidad son la misma cosa, que el carácter de independencia de la divinidad, que es lo que ella es primero, al final se convierte en inmortalidad como un atributo del hombre. Con ello he llegado al fin de mi tarea y a la conclusión de mis lecciones.

Quise probar que el Dios de la religión natural es la naturaleza y que el Dios de la religión espiritual cristiana es el espíritu o, en general, la esencia del hombre; en efecto, el fin [de mi argumento] es que el hombre tiene que buscar la razón de su acción, el objeto de su pensamiento, la cura de sus males y sufrimientos *en sí mismo*, ya no más fuera de sí mismo, como el pagano, ni sobre sí mismo, como el cristiano. He podido presentar esta prueba en relación con el cristianismo, que es lo que más nos interesa a nosotros, desde luego que sin [apelar] a todas las doctrinas e ideas particulares del cristianismo; y, menos aún, pude abarcar toda la historia de la filosofía cristiana, tal como pretendía al principio. Pero tampoco es necesario agotar el tema hasta sus detalles particulares y especiales, al menos cuando se trata de un objeto como el de estas lecciones. Lo principal es siempre los elementos, los primeros principios, los fundamentos, de los que se infieren los principios subordinados. Y éstos, los principios de mi doctrina, los he formulado del modo más claro posible. Es cierto que en las primeras clases podría haberme expresado de modo más conciso. Pero me sirve de excusa el hecho de que no soy un docente académico, que no estoy habituado a dictar clases, que no tenía ningún texto elaborado ante mis ojos, por lo cual no pude sopesar y distribuir el material según las pautas académicas de los horarios.

Sin embargo, si quisiera concluir mis clases con las pruebas presentadas en la última clase, finalizaría con un hiato, con una disonancia, pues he dejado intactas las premisas, los primeros enunciados o presupuestos de los que se concluye la divinidad y la inmortalidad a partir de Cristo. Digo que Dios es la realización o la realidad de los deseos humanos de felicidad, perfección, inmortalidad. Entonces, se puede concluir que aquel que le quita al hombre su Dios le está arrancando el corazón de su cuerpo. No

obstante, cuestiono los presupuestos a partir de los cuales la religión y la teología concluyen la necesidad y la existencia de la divinidad o –lo que es lo mismo– la inmortalidad. Sostengo que los deseos que sólo se satisfacen en la imaginación o de los que cuales se concluye la existencia de un ser imaginado, también son meros deseos imaginados, irreales, falsos, del corazón humano: sostengo que las barreras que la imaginación religiosa traspasa con la divinidad y la inmortalidad, son determinaciones necesarias del ser humano que no pueden ser discriminadas por él y que, por tanto, no son barreras, excepto en la imaginación del hombre.

Por ejemplo, para el hombre no es una barrera estar atado a un lugar y un tiempo, que "su cuerpo lo sujete a la tierra, como dice el creyente racionalista, y que, por lo tanto, le impida saber qué hay en la luna o en Venus." La gravedad que me ata a la tierra, no es otra cosa que la manifestación de mi relación con la tierra, de mi inseparabilidad de ella: ¿qué soy yo si elimino esta relación con la tierra? Un fantasma; pues yo soy esencialmente un ser terrestre. Mi deseo de trasladarme a otro cuerpo celeste es un mero deseo imaginado. Si pudiera realizar este deseo estaría convencido de que sólo fue un deseo fantasioso, ridículo; pues estaría sumamente incómodo en un cuerpo celeste extraño y, por lo tanto, me daría cuenta demasiado tarde (¡lamentablemente!) de que hubiera sido mejor y más razonable haberme quedado en la tierra.

Hay muchos deseos humanos que se malinterpretan, si uno cree que se van a realizar. Sólo existen para ser deseos, tienen valor sólo en la fantasía; su satisfacción sería la más amarga desilusión humana. Un deseo como éste es el de la vida eterna. Si este deseo se hiciera realidad, el hombre se hartaría profundamente de la vida eterna y desearía la muerte. En verdad, el hombre sólo desea no tener una muerte temprana, violenta o terrible. "Todo tiene su medida", dice un filósofo pagano, "el hombre se harta de todo, incluso de la vida, y finalmente desea también la muerte." La muerte normal, natural, la muerte del hombre realizado, que ha vivido plenamente su vida. Muchas veces, incluso, los ancianos desean la muerte. El filósofo alemán Kant apenas podía soportar la espera de la muerte, ya que la deseaba, pero no para volver a vivir otra vez, sino para llegar a su fin. Sólo la muerte no natural, la desgraciada muerte de un niño, de un joven, de un hombre en su plena virilidad, nos hace enfurecer contra la muerte y desear una nueva vida. Pero por más terribles y dolorosas que estas muertes les resulten a los sobrevivientes, no estamos justificados en suponer un más allá simplemente por el hecho de que esos casos anormales –serían anormales aun cuando fueran más frecuentes que las muertes

naturales– tendrían también un más allá anormal, un más allá sólo para los que murieron demasiado temprano o violentamente; pero un más allá tan específico sería increíble y absurdo.

Pero, del mismo modo que el deseo de vida eterna, también el deseo de omnisciencia y de perfección ilimitadas, es un mero deseo imaginado; el instinto que subyace a este deseo es una mera fantasía, tal como lo demuestra la experiencia y la historia cotidiana. El hombre no quiere saberlo todo: sólo quiere saber hacia qué cosa él tiene una tendencia o preferencia especial. Incluso la persona que tiene un instinto de conocimiento universal, que es un caso infrecuente, no quiere saberlo todo sin ninguna distinción; no quiere conocer todas las piedras, como el especialista en minerales; no todas las plantas, como el botánico; le basta con lo general, porque se corresponde con su espíritu. Del mismo modo, el hombre no quiere poderlo todo, sino sólo aquello para lo que nota que tiene cierta disposición especial; no anhela ninguna perfección ilimitada, indeterminada, tal como la realizaría un dios en un más allá infinito, sino según una perfección determinada, limitada, según la perfección dentro de una esfera determinada. Por lo tanto, no sólo vemos que algunas personas se detienen cuando llegan a cierto punto, a cierto grado de la educación y perfeccionamiento de sus condiciones, sino también pueblos enteros que se quedan durante miles de años inmóviles en el mismo punto. Así, los chinos y los indios se encuentran hoy en el mismo lugar donde estuvieron durante milenios. ¿Cómo se combinan estos fenómenos con el instinto de perfección ilimitado que el racionalista adjudica al hombre y al que pretende asignar un lugar en el más allá infinito? Por el contrario, el hombre no sólo tiene un instinto a adelantarse, sino también un instinto a detenerse, a quedarse quieto en el lugar que ha alcanzado y que corresponde a su carácter.

A partir de estos instintos opuestos resulta la lucha de la historia y también la lucha de nuestro presente. Los progresistas, los así llamados revolucionarios, quieren ir para adelante; los conservadores quieren dejar todo como estaba, aunque –puesto que la mayoría de ellos son creyentes– respecto de la muerte no pertenecen a los quietistas sino que apoyan los cambios más radicales, las transformaciones más revolucionarias, en el más allá, a fin de prolongar su interesante existencia. Pero los revolucionarios tampoco quieren seguir hasta el infinito, sino que tienen ciertos fines ante cuya satisfacción se detienen, incluso se vuelven quietistas. Por lo tanto, siempre hay otras personas nuevas, jóvenes, que siguen hilando el hilo de la historia que han abandonado

los viejos progresistas en cuanto llegaron a la meta de sus deseos y con ello al límite de su existencia y razón.

El hombre tiene tan poco un instinto de sabiduría y perfección ilimitadas como un instinto de felicidad ilimitado, imposible de satisfacer con los bienes de la tierra. El hombre, incluso el que cree en la inmortalidad, es perfectamente feliz con la vida terrenal, al menos siempre que le vaya bien, que no le falte lo necesario, que no tenga alguna desgracia particularmente dolorosa. Sólo quiere saber que los males de esta vida pueden superarse, pero fundamentalmente no quiere otra vida. Por ejemplo, "los groenlandeses trasladan el lugar de los santos bajo el mar, porque en el mar consiguen la mayoría de sus alimentos. Dicen que es agua buena, con abundancia de aves, peces, lobos marinos y alces, que se puede cazar sin esfuerzo o que incluso pueden cocinarse vivos en una caldera." Aquí tenemos un ejemplo, una imagen, del instinto humano de felicidad. Los deseos del groenlandés no van más allá de los límites de su patria, de su naturaleza. No quiere esencialmente otra cosa que lo que su tierra ofrece; sólo quiere aquello que ella le da, *de buena calidad y en cantidad suficiente*. Tampoco quiere dejar de pescar y cazar focas en el más allá –lo que él es no es una barrera, no le resulta una carga, no quiere ir más allá de su género, de su estado y oficio propios– sólo quiere que en el más allá su caza sea más cómoda y fácil. ¡Qué deseo modesto!

El hombre de la cultura, cuyo espíritu y cuya vida no están atados a determinado lugar como los del hombre primitivo que no conoce otra cosa que su tierra y cuyo entendimiento no alcanza más allá de ciertas millas geográficas, desde luego que no tiene deseos tan limitados. No desea –para quedarnos con el ejemplo dado– meramente los animales y frutos comestibles de su tierra; también desea otros placeres de las tierras más lejanas; sus placeres y deseos son infinitos comparados con los del hombre primitivo; pero, de todos modos, no van más allá de la naturaleza de la tierra ni de la naturaleza humana en general. El hombre de la cultura coincide con el hombre primitivo en cuanto al género: no quiere ningún alimento celestial que le resulta ajeno, sólo quiere los productos de la tierra; no quiere comida en general, sólo quiere evitar los productos toscos y los placeres limitados que corresponden a determinado lugar.

En síntesis, el instinto de felicidad racional y natural no va más allá de la esencia del hombre, de la esencia de esta vida o esta tierra; sólo quiere superar los males, las limitaciones que realmente son superables y que no son necesarias, que no pertenecen esencialmente a la vida. Por lo tanto, los deseos que van más allá de la naturaleza o del género humano, como

por ejemplo el deseo de no comer, de no someterse más a las necesidades corporales, son deseos imaginarios, fantásticos y, por consiguiente, el ser que satisface estos deseos o la vida donde ellos se satisfacen también son cosas meramente imaginadas o fantásticas. Por el contrario, los deseos que no van más allá de la esencia o género humano, que no se basan meramente en la imaginación infundada ni en el divague antinatural de sentimientos, sino en un instinto y una necesidad real de la naturaleza humana, se satisfacen también dentro del género humano, en el curso de la historia humana.

Por lo tanto, inferir un más allá religioso o teológico, una vida futura dedicada al perfeccionamiento del hombre, sólo estaría justificado si la humanidad se quedara detenida siempre en el mismo lugar, si no hubiera en la tierra ninguna historia, perfeccionamiento o mejoramiento del género humano, pues también en este caso dicha inferencia no sería verdadera ni estaría justificada. No obstante, hay una historia de la cultura de la humanidad: ¡incluso los animales y las plantas se modifican y desarrollan en el transcurso del tiempo de modo tal que hasta nos cuesta descubrir en la naturaleza sus primeros padres!

Hay incontables cosas que nuestros antepasados no podían hacer ni conocían y que ahora sí *podemos hacer y que conocemos*. Copérnico –un ejemplo que ya presenté en mi escrito *La inmortalidad desde el punto de vista de la antropología* y que ahora no puedo evitar repetir, por que es tan adecuado– se lamentaba en su lecho de muerte no haber visto en toda su vida al planeta Mercurio, a pesar de sus deseos y por más que lo hubiera intentado. Ahora lo observan los astrónomos en pleno mediodía con sus excelentes telescopios. Los deseos humanos que no son imaginarios y fantásticos se satisfacen de este modo, en el curso de la historia, en el futuro. Muchos deseos que hoy no son más que deseos, serán satisfechos alguna vez, alguna vez se harán realidad incontables cosas que los presumidos defensores de las ideas e instituciones religiosas del estado social y político actual consideran imposibles. Incontables cosas que hoy no sabemos pero querríamos saber, las sabrán nuestros descendientes.

Reemplacemos a la divinidad que satisface sólo los deseos lujuriosos e infundados del hombre por el género o la naturaleza humana; reemplacemos a la religión por la cultura; reemplacemos el más allá de nuestra tumba en el cielo por el más allá de nuestra tumba en la tierra, [reemplacemos] el futuro de la humanidad por el *futuro histórico*. El cristianismo ha puesto como meta la satisfacción de los deseos humanos irrealizables, pero, con ello, ha dejado de lado los deseos humanos realizables. Al prometerle al

hombre la vida eterna, lo privó de su vida temporal; con la confianza en la ayuda de Dios perdió la confianza en sí mismo, con la creencia en una vida mejor en el cielo perdió la creencia en una vida mejor en la tierra y el esfuerzo por alcanzarla. El cristianismo le ha dado al hombre lo que desea en su fantasía, pero así no le ha dado lo que en realidad y verdaderamente anhela y desea. En su imaginación anhela una suerte celestial, trascendente; pero en realidad desea una suerte terrenal, moderada. A la suerte terrenal no pertenece sin duda la riqueza, el lujo, la abundancia, la magnificencia, el brillo y otras vanidades, sino sólo lo necesario, sólo aquello sin lo cual el hombre no puede existir humanamente. Pero ¡a incontables personas les falta lo más necesario! Por esta razón, los cristianos consideran que negar el más allá es sacrílego o inhumano, pues les roba a los infelices y miserables de esta tierra el único consuelo: la esperanza en un más alla mejor.

Pero aquí también se encuentra el significado moral del más allá, y su unidad con la divinidad, pues sin más allá no hay ninguna compensación ni justicia, ninguna reparación en el cielo de las miserias de aquellos que sufren en la tierra, al menos de aquellos que sufren sin tener la culpa. Pero esta justificación del más allá es sólo un pretexto (Vorwand), pues el más allá, la inmortalidad, basado en esta razón es sólo para los desgraciados, mas no para aquellos que han sido tan felices en esta tierra como para encontrar los medios necesarios para la satisfacción de sus necesidades naturales y la educación de sus condiciones. Para ellos sólo se justifica la necesidad de, o bien, terminar de existir con la muerte, porque ya han alcanzado el fin de los deseos humanos, o bien que en el más allá les vaya a ir peor que en esta vida, de modo que en el cielo ocuparían el lugar que sus hermanos habían ocupado en la tierra. Así, los [habitantes de] Kamchatka creen realmente que aquellos que aquí han sido pobres serán ricos en el otro mundo, mientras que los ricos serán pobres, para que haya una cierta igualdad entre ambos estados en este y el otro mundo. Pero esto no lo desean ni creen en ello los señores cristianos, que justifican el más allá con la razón mencionada. Ellos quieren vivir allí tan bien como los infelices, los pobres.

Esta misma razón, a favor del más allá, es semejante a la de la justificación de la fe en Dios que utilizan muchos eruditos que, al decir que el ateísmo es correcto, que ellos mismos son ateos, pero que el ateísmo es cuestión de los hombres eruditos, no de los hombres en general, no pertenece al público en general, al pueblo; por lo tanto, sería inadecuado, poco práctico, e incluso un sacrilegio, enseñar el ateísmo públicamente.

No obstante, los señores que hablan así ocultan su propia indecisión, oscuridad e ignorancia indeterminadas y ambivalentes (weitschrichtig) detrás de la palabra "pueblo", "público": para ellos, el pueblo no es más que un pretexto. El hombre no sólo no teme aquello de lo que está verdaderamente convencido, sino que lo tiene que expresar públicamente. Lo que no tiene el valor de aparecer a la luz, tampoco tiene el poder de soportar la luz. Por lo tanto el ateísmo que teme a la luz es un ateísmo completamente indigno y vacío. No tiene nada para decir, por eso no se atreve a expresarse.

Es decir, el ateo privado o criptoateo dice o piensa: "Dios no existe"; su ateísmo se resume en esta sola frase negativa y, para colmo, esta frase existe en él de forma aislada, de modo que, a pesar de su ateísmo, todo queda igual que antes. Y, además, si el ateísmo no fuera más que una negación, un mero negar sin contenido, no sirve para el pueblo, es decir, para las personas, para la vida pública; pero sólo porque no sirve para nada. El verdadero ateísmo, el que no teme a la luz, es al mismo tiempo afirmación; el ateo niega únicamente el ser abstraído del hombre, que es y se llama Dios, para reemplazarlo por el ser humano real como el ser verdadero. Por el contrario, el teísmo, la creencia en Dios, es negativa; niega la naturaleza, el mundo y la humanidad: ante Dios, el mundo y el hombre no son nada, Dios existe y existió antes de que existieran el mundo y el hombre; puede existir sin ellos; es la nada del mundo y del hombre; Dios puede convertir al mundo en una nada en cualquier momento (al menos así lo cree el creyente ortodoxo). Para el verdadero teísta no hay ningún poder o belleza en la naturaleza, ninguna virtud en el hombre; el creyente en Dios le quita todo al hombre y a la naturaleza para adornar y hermosear a su Dios. "*Sólo hay que amar a Dios*" dice, por ejemplo, San Agustín, "*pero hay que despreciar todo este mundo, es decir, todo lo sensible*." Y Lutero dice en una "Carta Latina": "Dios es o bien *tu único amigo* o bien no es un amigo". En otra carta, dice: "Sólo Dios merece fe, esperanza, amor, por eso éstas son las virtudes teológicas". Por lo tanto, el teísta es "negativo y destructivo": sólo basa su fe en la insignificancia del mundo y del hombre, es decir, del hombre real.

Pero Dios no es otra cosa que la esencia del hombre y de la naturaleza derivada, fantástica, y objetivada por la fantasía. Por consiguiente, el teísmo sacrifica la vida y la esencia real de las cosas y del hombre en nombre de un mero ser del pensamiento, de la fantasía. Por el contrario, el ateísmo es positivo, afirmativo; le devuelve a la naturaleza y a la humanidad su significado, su dignidad, que el teísmo le había quitado; anima a la naturaleza y

a la humanidad, a las que el teísmo les había quitado sus mejores fuerzas. Dios es celoso de la naturaleza, del hombre, tal como vimos antes. Sólo él quiere que se lo adore, ame y sirva; sólo él quiere ser algo, ninguno de los demás puede ser algo, es decir, el teísmo está envidioso del hombre y el mundo y no tolera que tengan nada bueno. Pero los celos, la envidia, son pasiones destructivas, negativas. En cambio, el ateísmo es liberal, generoso: tolera que cualquier otro ser tenga su voluntad y su talento; se alegra de corazón por las bellezas de la naturaleza o las virtudes del hombre. La alegría, el amor, no destruyen, sino que reaniman, afirman.

Lo mismo que con el ateísmo sucede con la eliminación del más allá, que es inseparable del ateísmo. Si esta eliminación no fuera más que una negación vacía, sin contenido ni sentido, sería mejor –o indiferente– dejarla de lado o ignorarla por completo. Pero la negación del más allá tiene como consecuencia la afirmación de este mundo; la eliminación de una vida mejor en el cielo implica la exigencia de una vida mejor en la tierra; convierte el futuro mejor como objeto de una fe vacía, inactiva, en un objeto del deber, de la autonomía humana. Es sin duda una injusticia escandalosa que, mientras que algunos lo tienen todo, otros no tienen nada; mientras que algunos vagan en los placeres de la vida, el arte y la ciencia, otros carecen de lo imprescindible. Pero es ridículo basar en esto la necesidad de otra vida, donde se compense a los hombres por sus sufrimientos y carencias en la tierra; es tan ridículo como pretender concluir la necesidad de un juicio oral y público en el cielo debido a las carencias de la justicia secreta que rige en la tierra. La única conclusión necesaria de las injusticias y los males que existen en la vida humana es la voluntad, el empeño en modificarlas, y no la creencia en un más allá, que es más bien dejar caer los brazos y que los males sigan existiendo.

Sin embargo, se puede objetar lo siguiente: suponiendo que los males de nuestro mundo político y social puedan ser superados, ¿en qué se benefician los que ya han sufrido estos males o han muerto? ¿Cómo puede un futuro mejor beneficiar a la gente del pasado? Por cierto que no se beneficiarían, pero tampoco lo harían en el más allá. El más allá llega demasiado tarde con sus remedios: cura un mal después de que ya pasó, recién con la muerte, o después de ella, es decir, cuando el hombre ya no siente ningún mal, por lo cual ya no tiene ninguna necesidad de curación; pues la muerte tiene algo terrible para nosotros, al menos mientras vivamos y pensemos que ella nos roba, además de la vida, la sensación, la conciencia del bien, de lo bello y placentero, pero también tiene la ventaja de librarnos de los males, sufrimientos y desdichas. El

amor que ha creado el más allá, que consuela a los que sufren con la idea del más allá, es el amor que cura al enfermo después de su muerte, que da de beber al sediento y sacia el hambre del hambriento después de que murieron de hambre o de sed.

¡Sigamos entonces el ejemplo de los paganos y dejemos que los muertos descansen en paz! En "Pensamientos sobre muerte e inmortalidad" escribí que "los paganos clamaban a sus difuntos amados: ¡que tus huesos descansen en paz! o ¡descansa en paz! Mientras que los cristianos racionalistas le gritaban al oído del moribundo un despreocupado *vivas et crescas in infinitud*, o los sanadores de almas al estilo doctor Eisenbart se aprovechan de su temor a la muerte para gritarles que la única garantía de beatitud eterna es el temor a Dios. ¡Dejemos entonces a los muertos y ocupémonos de los vivos! Si ya no *creemos* en una vida mejor, sino que la *queremos* –no aisladamente, sino con todas nuestras fuerzas unidas– *crearemos* una vida mejor, al menos superaremos las groseras, escandalosas, desgarradoras injusticias y desgracias que la humanidad ha sufrido hasta ahora. Pero, a fin de lograrlo, tenemos que reemplazar el amor a Dios por el amor a la humanidad como la única y verdadera religión, reemplazar la fe en Dios por la fe en el hombre en sí mismo, en su fuerza, la creencia de que el destino de la humanidad no depende de un ser fuera o sobre él, sino de sí mismo; que el único diablo es el hombre, el hombre bruto, supersticioso, egoísta, malvado, y el único Dios es, también, el hombre.

Con estas palabras concluyo estas lecciones. Mi único deseo es no haber fracasado en la tarea que me propuse y que formulé en una de las primeras clases, a saber: convertir a los amigos de Dios en amigos del hombre; a los creyentes en pensadores; a los devotos de la oración en devotos del trabajo; a los candidatos al más allá en estudiantes de este mundo; a los cristianos que son, por propia profesión y confesión, "*mitad animales, mitad ángeles*", en *seres humanos*, en *seres humanos completos*.

Impreso por TREINTADIEZ S.A en noviembre de 2009
Pringles 521 | (C11183AEI)
Ciudad Autónoma de Buenos Aires
Teléfonos: 4864-3297 / 4862-6294
editorial@treintadiez.com

Las *Lecciones sobre la esencia de la religión* desarrollan a lo largo de treinta clases las ideas principales de Feuerbach acerca de las fuentes de la creencia religiosa. El texto se divide en dos partes. Hasta la lección diecinueve el autor se ocupa de las llamadas religiones naturales. A partir de allí, del cristianismo, que considera de índole "espiritual". En él los mecanismos de proyección tienen en todo caso un contenido diferente.

El punto de partida reside ante todo en descubrir una clave para descifrar el secreto de la fe. A diferencia de Hegel, que veía en ella una serie de formas simbólicas a través de las cuales se expresaba una verdad más profunda, que sólo se revelaba en la filosofía misma como la estructura "representada" de un proceso lógico-ontológico, Feuerbach recurre a la *antropología* y en parte también a la psicología de la conciencia religiosa..

El origen de Dios debe buscarse de acuerdo con esto, en el hombre mismo en su propia naturaleza antropológica y a su vez la interpretación de las creencias religiosas permitirán descubrir rasgos de lo humano de otro modo desconocidos.

Lo que se presenta en Feuerbach es entonces una *teoría antropogénica de la religión*. Ahora bien, el hombre feuerbachiano no es el hombre puramente racional de la tradición cartesiana, sino el individuo en las condiciones materiales de su existencia finita, esto es un ser que tiene un cuerpo, que vive, ama, sufre y muere, y que necesariamente está en relación con un prójimo, es decir, aquél de que se ocupan precisamente más las religiones que la filosofía.

prometeo libros

www.prometeoeditorial.com

